



NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE.

TOME II. — 1870.

Imprimatur.

Tornaci, die 15ₐ Octobris 1870.

C.-J. Voisin, *Vic. Gen.*

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

OU SÉRIE D'ARTICLES ET DE CONSULTATIONS

SUR LE DROIT CANON,
LA LITURGIE, LA THÉOLOGIE MORALE, ETC.

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES,

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

J.-J. LOISEAUX,
chanoine titulaire, ancien professeur de droit Canonique et d'histoire ecclésiastique au Séminaire de Tournai,

ET

J.-B. FALISE,
auteur de plusieurs ouvrages sur la liturgie.

AVEC APPROBATION DE L'ÉVÊCHÉ DE TOURNAI.

TOME II. — 1870.

PARIS
P. M. LAROCHE, LIBRAIRE-GÉRANT,
Rue Bonaparte, 66.

LEIPZIG
L. A. KITTLER, COMMISSIONNAIRE,
Querstrasse, 34.

Vve H. CASTERMAN
TOURNAI.

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE.

EXAMEN DU SYSTÈME DE Mgr MARET TOUCHANT LA MONARCHIE TEMPÉRÉE DE L'EGLISE.

Sommaire. 1. Entrée en matière. — § 1. La question. — 2. Idée de la souveraineté spirituelle. — 3. Forme du régime ecclésiastique. — 4. Système de Bellarmin. — 5. Système gallican et de Mgr Maret. — § 2. *Sa thèse est contraire à l'Ecriture sainte.* — 6. La charte divine de l'Eglise. — 7. Méthode pour l'interpréter. — 8. Notre thèse. — 9. Sa première partie est prouvée : portée des textes qui regardent saint Pierre seul. — 10. Comment Mgr Maret interprète les textes qui regardent le collége des Apôtres. — 11. La seconde partie de notre thèse. — 12. La théorie de Mgr Maret porte atteinte aux promesses et aux faveurs divines faites à saint Pierre. — 13. Elle bouleverse la constitution de l'Eglise. — 14. Véritable portée des paroles de Jésus-Christ à l'unité collective des Apôtres. — 15. Notre doctrine sur la souveraineté pontificale expliquée. — 16. Véritable forme du gouvernement de l'Eglise. — 17. Conclusion.

1. La doctrine de Mgr Maret sur la constitution de l'Eglise sur les rapports de la Papauté et de l'Episcopat, ainsi que sur la forme du gouvernement ecclésiastique, est connue du lecteur par l'analyse que nous avons donnée de son ouvrage. Nous devons maintenant la discuter et la soumettre à un examen raisonné, afin d'en dégager et de faire ressortir ce qu'elle renferme d'inexact et de faux, pour ne pas dire d'erroné.

Sans doute c'est aux Evêques qu'il appartient de discuter et de combattre un Evêque; notre rôle à nous, simples prêtres, c'est d'écouter et de suivre les enseignements des premiers Pasteurs. Mais puisque Mgr de Sura, en présentant son livre « au public capable de s'intéresser à ces questions[1], » semble avoir quitté la mitre, pour prendre le bonnet de docteur de la Sorbonne; puisque, dans le but de restaurer et de faire prévaloir le Gallicanisme, il n'a pas craint de descendre dans l'arène commune; nous pensons qu'il nous est permis de l'y suivre, pour défendre contre lui, dans les limites de nos forces, les divines prérogatives du Saint-Siége, auxquelles il nous paraît porter atteinte. Cependant, si nous risquons d'entrer en lutte avec lui, nous tenons à le dire, nous respecterons toujours en lui l'Evêque, et prenant à partie le théologien, nous ne combattrons que ses doctrines. Ce sera surtout sa théorie de la monarchie tempérée de l'Eglise qui va nous occuper, parce qu'il y rattache, comme conséquence obligée, son système de l'infaillibilité conjointe. Mais précisons la question.

§ I. La question.

2. L'Eglise, étant une société parfaite, doit renfermer la souveraineté. Quelle est la souveraineté dans l'Eglise, sous quelle forme et dans quels sujets s'y montre-t-elle, c'est ce qu'il importe avant tout d'éclaircir, pour préparer le terrain de la discussion.

Tout pouvoir, s'il n'est que partiel et subordonné, n'est pas souverain dans l'Eglise, pas plus que dans l'Etat. La souveraineté, c'est le pouvoir dans sa plénitude, dans sa supériorité et son indépendance. Dans l'Eglise, elle règle, gouverne et juge en dernier ressort tout ce qui a rapport

(1) *Préface*, pag. XXII.

aux choses spirituelles; et parce qu'elle commande à tous et n'est soumise à personne, sinon à Dieu, ses décisions font loi : elles sont irréformables, non-seulement en fait, mais encore en droit; car, forte de l'assistance divine qui lui est promise, elle ne peut ni sanctionner le mal, ni commettre l'erreur, elle est infaillible. C'est dans ce sens et avec ce correctif qu'il faut entendre, selon nous, le comte de Maistre, lorsqu'il dit[1] : « L'infaillibilité dans l'ordre spirituel et la souveraineté dans l'ordre temporel sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et qui n'est pas jugée. » Ainsi la souveraineté spirituelle, en tenant compte des promesses de Jésus-Christ, a pour attribut essentiel, non-seulement l'irréformabilité, mais l'infaillibilité; et par conséquent là où dans l'Eglise nous trouverons la souveraineté, là sera nécessairement l'infaillibilité. Cette conséquence, nous l'admettons avec Mgr Maret.

3. La souveraineté spirituelle se présente dans le gouvernement de l'Eglise sous la forme de la monarchie. La monarchie pontificale, suite nécessaire de la primauté, est une vérité définie et admise par tous les théologiens orthodoxes. Mais est-elle pure ou tempérée? Ici l'accord disparaît. Les uns, que cite et suit Ferraris[2], soutiennent qu'elle est pure de tout mélange d'aristocratie et de démocratie, sans être cependant arbitraire et despotique. Les autres, en plus grand nombre, admettent un tempérament. Mais, quand il s'agit d'en déterminer la nature et la portée, ils se partagent encore en deux opinions radicalement opposées, dont l'une est défendue par l'école de Bellarmin et l'autre par l'école Gallicane.

(1) *Du Pape*, tome I, page 2.

(2) *Prompta Bibliotheca*, V. *Regimen*, n. 14.

4. Le cardinal Bellarmin[1] reconnaît dans la monarchie pontificale un certain tempérament d'aristocratie, en ce que les Evêques sont de vrais princes et pasteurs de leur peuple ; et même de démocratie, en tant que les fidèles, quelle que soit leur condition, sont admissibles aux dignités ecclésiastiques, pourvu qu'ils les méritent. On le voit, ce double tempérament, entendu dans ce sens, n'ôte rien à la plénitude et à la suprématie du pouvoir papal, et n'implique aucunement dans l'Eglise une souveraineté nécessairement complexe et partagée. C'est ce qu'explique fort bien Zallinger[2] en ces termes : « Temperamentum istud aristocraticum non tale intelligi debet, quale in statibus profanis esse solet, quorum forma *mixta ex divisione jurium summi imperii* ita oritur, ut quod in uno subjecto inest jus, non idem in altero insit, neque ab altero pendeat. Discrimen facit singularis unitas atque unitatis conservandæ obligatio, quam Christus suæ Ecclesiæ propriam fecit. Nam primo ista potestas Episcoporum, quæ temperamentum istud aristocraticum efficit, perpetuo et ex natura sua alligata est ad centrum unitatis ac supremam potestatem Vicarii Christi, eidemque subordinata ; ut proinde hæc mixtio aristocratica non absoluta, sed limitata sit. Secundo *quidquid juris competit Episcopis, id eminenti quadam ratione inest in Primate Ecclesiæ ac summo Vicario Christi.* » La doctrine, ainsi expliquée, de la monarchie tempérée de l'Eglise est, on peut le dire, généralement suivie de nos jours et en parti-

(1) Voici comme il s'exprime : « De Ecclesia Testamenti novi idem postea probandum erit, esse in ea videlicet summi Pontificis monarchiam, atque Episcoporum (qui veri principes et pastores, non vicarii Pontificis maximi sunt) aristocratiam ; ac demum suum quemdam in ea locum habere democratiam, cum nemo sit ex omni christiana multitudine, qui ad Episcopatum vocari non possit, si tamen dignus eo munere judicetur. » *De Romano Pontifice*, Lib. I, cap. III, in fine.

(2) *Jus eccl. publicum*, § 362.

culier par le cardinal Gousset[1], le cardinal Soglia[2] et M. Bouix[3].

5. Le tempérament aristocratique, imaginé par les Gallicans, est beaucoup plus accentué et plus radical. Selon eux, le pouvoir épiscopal entre nécessairement et essentiellement dans la composition de la souveraineté, et le Pape n'a pas personnellement un pouvoir entièrement souverain, mais seulement en tant qu'il est uni au corps des Evêques.

« Le Pape, *dit Mgr Maret*[4], est, de droit divin, le chef suprême de l'Eglise ; les Evêques, de droit divin, participent, sous son autorité, au gouvernement général de la société religieuse. La souveraineté religieuse est donc composée de deux éléments essentiels, l'un principal, la Papauté, l'autre subordonné, l'Episcopat. Ils concourent, *dit-il ailleurs*, par une action réciproque, à la constitution de la souveraineté et à la formation de l'infaillibilité[5], » de sorte que « il n'y a pas d'acte absolu et entièrement définitif de la souveraineté spirituelle sans le concours des deux éléments qui la composent[6]. » Ailleurs il développe ainsi sa pensée : « Hors du Concile général, l'acceptation, par les Evêques, des décrets pontificaux est nécessaire pour donner à ces décrets cette force souverainement obligatoire, qui sépare de l'Eglise les réfractaires comme hérétiques formels. Dans le Concile général, les Evêques forment essentiellement une assemblée délibérante et libre ; et, sans violer cette liberté des délibérations et des votes, le Pape ne peut refuser de sanctionner les décisions concernant la foi et la réforme de l'Eglise, prises par l'unanimité morale ou la grande majorité des Evêques. Si le Pape, ce que Dieu

(1) *Théologie dogmatique,* Tom. I, n. 1185-1187, et 1209.

(2) *Institutiones jur. eccles.* lib. II, cap. 2, § 55, in fine.

(3) *Tractatus de Papa*, tom. I, pag. 218, 219.

(4) *Préface*, pag. 22. (5) Tom. II, p. 272. (6) Tom. II, p. 390.

ne permettra jamais, il faut l'espérer, se séparait obstinément et définitivement de cette grande majorité conciliaire, il se séparerait de l'Eglise et dès lors il cesserait d'être Pape[1]. » Cette théorie qui aboutit à un partage de la souveraineté spirituelle, ou plutôt qui dépouille le Pape de sa souveraineté pour l'attribuer exclusivement au corps épiscopal, est commune aux théologiens gallicans; Mgr Maret n'a fait que lui donner une forme nouvelle et spécieuse, pour la rendre plus acceptable. Elle est contenue en substance dans ce passage de Bossuet : « Le Saint-Siége principalement, et le corps de l'Episcopat uni à son Chef, c'est où il faut trouver le dépôt de la doctrine ecclésiastique confiée aux Evêques par les Apôtres : car c'est aussi à cette unité qu'il est dit : qui vous écoute, m'écoute[2]. »

Telle est la théorie de Mgr Maret. Nous allons la combattre ; car, nous en avons la conviction, en exagérant le pouvoir de l'Episcopat au grand préjudice de l'autorité pontificale, elle fausse et renverse la constitution établie par Jésus-Christ dans l'Eglise. Pour nous, d'accord avec la plupart des théologiens catholiques, nous croyons qu'en tout état de choses, dans le Concile général, comme en dehors de lui, le Pape, en vertu de la primauté que Jésus-Christ lui a personnellement accordée, possède et conserve dans toute sa plénitude la souveraineté spirituelle ; que si les Evêques participent au gouvernement de l'Eglise, comme juges, comme législateurs et comme pasteurs, ce n'est que dans la mesure que le Pape détermine, ce n'est qu'unis à lui comme à leur Chef, c'est sans entamer son souverain pouvoir : car ce qu'ils peuvent, il le peut éminemment.

Nous allons donc attaquer la thèse fondamentale de Mgr Maret sur la monarchie pontificale essentiellement et

(1) Tom. I, p. 539.

(2) *Sermon sur l'unité*. OEuvres, tom. IV, pag. 761, édit. Paris, 1836.

nécessairement tempérée par l'aristocratie épiscopale. Nous espérons démontrer successivement, qu'elle est contraire à l'Ecriture, contraire à la tradition, et enfin attentatoire aux droits de la primauté du Siége Apostolique : nous aurons ainsi ruiné la base du système de l'infaillibilité conjointe.

§ II. Elle est d'abord contraire à la sainte Ecriture.

6. Il est évident que le divin Fondateur de l'Eglise a déterminé d'une manière fixe et certaine la nature et le siége de l'autorité qui devait la régir : si, en effet, il en avait laissé le soin à ses disciples, il aurait, ce qui répugne à sa sagesse, édifié la société chrétienne sur une base incertaine et vacillante. La grande question qui nous occupe doit donc trouver sa solution dans l'Ecriture et dans la Tradition ecclésiastique.

Ouvrons d'abord l'Evangile, pour connaître comment est essentiellement constituée et en qui réside la souveraineté spirituelle.

Les textes de l'Evangile, sur lesquels se fonde l'autorité qui régit l'Eglise, doivent se partager en deux catégories :

La première est composée des diverses paroles de Jésus-Christ adressées particulièrement et personnellement à saint Pierre. Nous les transcrivons. Jésus dit donc à Pierre [1] : « *Beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis.* » Il lui dit encore [2] : « *Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum : ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua ; et tu aliquando*

(1) Matth. XVI, 17, 18, 19. (2) Luc. XXII, 31, 32.

conversus confirma fratres tuos. » Il lui dit enfin [1] : « *Simon Joannis, diligis me plus his? Ait illi : etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei : pasce agnos meos. Dicit ei iterum : Simon Joannis diligis me? Ait illi : etiam Domine, tu scis quia amo te. Dixit ei : pasce agnos meos. Dicit ei tertio : Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus quia dicit ei tertio : amas me? et dixit ei : tu omnia nosti; tu scis quia amo te. Dixit ei : pasce oves meas.* » Ces textes établissent l'autorité personnelle de saint Pierre.

La seconde catégorie est formée des paroles de Jésus-Christ adressées collectivement tantôt aux disciples, tantôt aux Apôtres. Voici les principales. « *In illa hora accesserunt discipuli ad Jesum... Dixit... Si peccaverit in te frater tuus,... dic ecclesiæ; si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo; et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo*[2]. *Qui vos audit, me audit : et qui vos spernit me spernit*[3]. *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*[4]. » Enfin avant de monter au ciel, Jésus-Christ dit aux onze Apôtres : « *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra : euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti : docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*[5]. » Ces textes expriment la puissance spirituelle conférée au collége apostolique; et si on les réunit à ceux qui regardent particulièrement saint Pierre, on aura la vraie constitution évangélique de la souveraineté ecclésiastique; on aura ce que Mgr Maret appelle la charte divine de l'Eglise.

(1) Joan. XXI, 15, 16, 17.
(2) Matth. XVIII, 1, 2, 17, 18.
(3) Luc X, 16.
(4) Joan. XVI, 13.
(5) Matth. XXVIII, 18, 19, 20.

7. Mais cette charte, comment doit-on l'interpréter et quelle portée faut-il lui assigner? Là est la question.

Le théologien, dont nous combattons la doctrine, a une manière particulière d'interpréter les paroles du Sauveur. Il ne veut pas isoler les textes et raisonner abstractivement sur leur teneur, comme le font, d'après lui, certains théologiens, qui suivent ainsi une marche dangereuse ; il prétend que, pour avoir leur vrai sens, il est nécessaire de les rapprocher, de les comparer et de les mettre d'accord avec la constitution de l'Eglise. Soit. Mais il abuse singulièrement, selon nous, de cette méthode de rapprochement des textes et de vérification historique. Il connaît l'art de grouper les textes et les faits conciliaires, pour leur faire dire tout autre chose que ce qu'ils disent naturellement. C'est ainsi qu'en rapprochant et comparant entr'eux les passages de l'Evangile, que nous avons partagés en deux catégories distinctes, et en demandant principalement leur signification à l'interprétation expérimentale des Conciles généraux, il exagère la portée des uns pour diminuer celle des autres, et dénature par le fait même le sens de tous. Et voilà comment il arrive à conclure que la souveraineté spirituelle est nécessairement complexe et partagée.

Pour nous, fidèle à la méthode traditionnelle des Pères et des sages interprètes, nous étudierons les textes évangéliques des deux catégories en eux-mêmes et dans leur ensemble, en les rapprochant sans violenter ce qu'ils expriment isolément, afin d'en dégager ainsi leur sens naturel et vrai. Nous espérons aboutir, par cette méthode, aussi logique que prudente, à un résultat tout à fait opposé à celui de Mgr Maret.

8. En effet, nous allons le démontrer, les textes, qui constituent la charte divine de l'Eglise, proclament que — *la souveraineté spirituelle, en vertu de l'institution divine, réside dans saint Pierre et dans ses successeurs pleine et entière*, —

et que, en s'étendant au corps des Apôtres et des Evêques, elle ne subit aucune altération, ni aucun partage nécessaire.

Telle est la thèse que nous opposons à celle de notre savant adversaire; commençons par en établir la première partie.

9. D'abord il est incontestable que les textes, que nous avons rangés dans la première catégorie, regardent saint Pierre seul, à l'exclusion des autres Apôtres. Le divin Sauveur le distingue au milieu de ses collègues; il veut le récompenser de ce que seul, pendant que les autres s'étaient tus, il avait publiquement reconnu et confessé sa divinité; il s'adresse directement et personnellement à lui; il l'appelle par son nom; il prie pour la conservation de sa foi et le charge de confirmer ses frères; il exige de lui un amour plus grand que celui des autres Apôtres qui l'entourent et l'établit seul Pasteur suprême de tout son troupeau. « Super illum unum, *dit saint Cyprien*[1], ædificat (Christus) Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. » Evidemment tout ce que Jésus-Christ promet et accorde, dans les trois passages que nous indiquons, doit constituer une prérogative personnelle de saint Pierre.

Il est encore incontestable que la haute prérogative, dont saint Pierre a été investi, ne doit pas cesser d'exister avec lui, mais constituer un ministère ordinaire, permanent, indestructible. Accordée pour le bien de l'Eglise, pour réaliser dans son gouvernement l'ordre et l'unité, pour la soutenir et la diriger dans l'accomplissement de sa mission salutaire, et pour la défendre contre les attaques des puissances de l'enfer, elle doit durer aussi longtemps que l'Eglise, afin de pouvoir exercer sur elle son influence protectrice et bienfaisante; elle doit demeurer en elle dans toute sa force et

(1) *Liber de unitate Ecclesiæ*, n. 4. *Patrologia latina*, edit. Migne, tom. IV, col. 514.

toute son intégrité jusqu'à la consommation des siècles ; elle doit, par conséquent, se transmettre, comme un héritage divin et inaliénable, aux successeurs de Pierre, aux Pontifes Romains. « Qu'on ne dise point, *s'écrie Bossuet*[1], qu'on ne pense point, que ce ministère de saint Pierre finisse avec lui : ce qui doit servir de soutien à une Eglise éternelle ne peut jamais avoir de fin. Pierre vivra dans ses successeurs, Pierre parlera toujours dans sa chaire. » Telle est la vraie portée des paroles de Jésus-Christ.

Ces deux points sont acquis, et Mgr Maret les admet avec nous. Or, nous soutenons de plus que *le Sauveur dans ces textes promet et confère à saint Pierre et à ses successeurs la souveraineté spirituelle dans toute sa plénitude.* Cela ressort en toute évidence de leur interprétation littérale et traditionnelle. Etudions-les en eux-mêmes et dans leur ensemble.

Quel est le sens et quelle est la portée du premier texte : *tu es Petrus et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam...?* Jésus-Christ désigne non pas la foi, mais la personne même de Pierre confessant sa divinité, comme devant être la pierre fondamentale de son Eglise. Il représente son Eglise, c'est-à-dire, la société de ceux qui professent sa doctrine, sous l'image d'un édifice, qui, dans chacune de ses parties comme dans son tout, reposera sur Pierre comme sur un fondement solide et immuable. Or, le fondement dans un édifice remplit un rôle analogue à celui de la souveraineté dans une société : l'un et l'autre, à leur manière, soutiennent et régissent, maintiennent l'unité et assurent la durée. Etre le fondement de l'Eglise et avoir une autorité souveraine sur elle, c'est donc tout un. D'où nous concluons que le divin Sauveur, en désignant particulièrement et personnellement saint Pierre pour fondement de son Eglise, lui promet

(1) Sermon sur l'*Unité de l'Eglise*, 1er point. *Loc. cit.*, pag. 751.

et lui assure par avance la souveraineté spirituelle dans toute son étendue. Mais poursuivons. Jésus-Christ ajoute : *et tibi dabo claves regni cœlorum.* Par ces paroles, il lui fait la même promesse en se servant d'une métaphore nouvelle : car, de l'aveu de tous, les clefs sont le symbole de l'autorité suprême. Pierre aura les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire, de l'Eglise qui combat sur la terre pour conquérir le royaume céleste ; il pourra en ouvrir la porte ou la fermer, et nul ne sera admis à y entrer sans sa permission et son autorité ; il exercera sur tous sans exception, même sur les autres Apôtres, sa souveraine puissance, et tous devront se soumettre à lui, sous peine d'être privés des faveurs de l'Eglise et d'être exclus du royaume des cieux. Jésus-Christ ajoute encore : *et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis.* C'est le développement de la divine promesse faite au Chef des Apôtres. Saint Pierre qui est désigné pour être le fondement de l'Eglise et pour tenir les clefs du royaume des cieux, aura, comme conséquence de ses divines prérogatives, le pouvoir de lier et de délier toutes choses : *quodcumque.* Aucune limite, aucune restriction, aucune condition n'est apportée à l'exercice de sa juridiction ; il pourra définir, gouverner, juger en dernier ressort tout : *quodcumque.* Je le demande : Jésus-Christ pouvait-il exprimer d'une manière plus claire et plus saisissante la souveraineté spirituelle dans sa plénitude?

Arrivons au second texte. Ici encore le divin Sauveur distingue Pierre des autres et le désigne pour être leur Chef dans tout ce qui a rapport à la foi. Il lui dit : *Simon, Simon, ecce satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Qu'est-ce à dire? Que le démon s'apprête à attaquer et à persécuter les Apôtres, mais que, pour les empêcher de succomber, il a prié spécialement

pour Pierre, afin que sa foi ne souffre aucune atteinte ; et que, à cause de cette infaillibilité doctrinale qu'il lui a assurée par sa prière toujours exaucée, il lui confie la mission, il lui impose la charge et par suite lui confère le droit de confirmer ses frères : *confirma fratres tuos*. Ainsi la foi de Pierre et de ses successeurs sera ferme et exempte de toute défaillance par la vertu même de la prière de Jésus-Christ, tandis que celle des Apôtres et des Evêques n'acquerra cette solidité que par l'influence de la confirmation de Pierre. Or, pour confirmer efficacement ses frères dans la foi, Pierre aura le droit et le devoir d'enseigner à tous la doctrine chrétienne, et tous, quelle que soit leur dignité, devront l'écouter et lui obéir entièrement, s'ils ne veulent pas errer dans la foi et être criblés par Satan.

Nous pouvons donc conclure que Jésus-Christ, par ces paroles, assure à saint Pierre, d'une manière complète et sans condition, l'infaillibilité doctrinale, laquelle, comme nous l'avons constaté, est la plus haute prérogative de la souveraineté spirituelle.

Le troisième texte a une extension plus grande, il embrasse tous les pouvoirs souverains. Toutes les promesses que le Sauveur a faites à saint Pierre, il les réalise lorsqu'il lui dit : *Pasce oves meas, pasce agnos meos*. En effet, que fait-il par ces paroles? Il le charge et l'investit du droit de paître son troupeau. Or, paître, ce n'est pas seulement donner à manger, c'est conduire, c'est défendre, c'est gouverner, c'est punir : paître, dans le langage usuel, comme dans celui de la Bible et des écrivains classiques, est synonyme de régir. « Oves ipsas pascendas, hoc est docendas regendasque committit, » comme dit saint Augustin[1]. Jésus-Christ, en établissant saint Pierre le Pasteur de son troupeau, le crée donc Chef de son Eglise : il lui donne l'investi-

(1) *In Joannis evangelium*, Tract. 123, n. 4. Tom. III, part. II, col. 818.

ture d'un pouvoir qui embrasse tous les actes et toutes les fonctions du gouvernement spirituel, qui s'étend aux Apôtres comme aux disciples, aux agneaux comme aux brebis. Il l'établit en un mot premier et souverain Pasteur après lui. A l'appui de l'interprétation que nous venons de donner, nous sommes heureux de pouvoir citer un remarquable passage de Bossuet, dans lequel nous retrouvons notre doctrine. « Mais voyons encore en un mot, *dit-il*[1], la suite de cette parole. Jésus-Christ poursuivit son dessein ; et après avoir dit à Pierre, éternel prédicateur de la foi : *tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, il ajoute : *et je te donnerai les clefs du royaume des cieux*. Toi, qui as la prérogative de la prédication de la foi, tu auras aussi les clefs qui désignent l'autorité du gouvernement : *ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel*. TOUT EST SOUMIS A TES CLEFS ; TOUT, mes frères, ROIS ET PEUPLES, PASTEURS ET TROUPEAUX. Nous le publions avec joie ; car nous aimons l'unité et nous tenons à gloire notre obéissance. C'est à Pierre qu'il a été ordonné premièrement *d'aimer plus que les autres Apôtres*, et ensuite *de paître et de gouverner* TOUT, ET LES AGNEAUX ET LES BREBIS, ET LES PETITS ET LES MÈRES, ET LES PASTEURS MÊMES : pasteurs à l'égard des peuples et *brebis à l'égard de Pierre*, ils honorent en lui Jésus-Christ... » On reconnaît là le touchant et noble langage du grand Evêque de Meaux : comme il exprime bien, dans ce tableau saisissant, les divines prérogatives du Chef de l'Eglise ! Pierre, en vertu de l'institution de Jésus-Christ, possède pour lui et ses successeurs la souveraine puissance sans limite et sans condition. *Tout est soumis à ses clefs*, *pasteurs et troupeaux ;* c'est lui qui doit *gouverner tout*, *les brebis et les mères*, *et les pasteurs mêmes*. Tous lui doivent une obéissance complète,

(1) Sermon sur l'*Unité de l'Eglise*, 1er point. *Loc. cit.*, pag 753.

absolue et universelle, non-seulement les brebis, mais les pasteurs mêmes, car *pasteurs à l'égard des peuples, ils sont brebis à l'égard de Pierre*, et cette obéissance, loin de les abaisser, les ennoblit, et tous peuvent dire : *nous tenons à gloire notre obéissance.*

Résumons-nous, et déclarons en un mot quel est le vrai sens des textes évangéliques qui regardent Saint-Pierre seul, à l'exclusion des autres Apôtres, et qui forment, dans leur ensemble, ce que nous pourrions appeler la charte divine de l'autorité pontificale. Le voici : le divin Sauveur confère à Saint-Pierre et à ses successeurs une primauté de juridiction complète et universelle sur son Eglise. Sans doute Jésus-Christ est le fondement principal de son Eglise, mais Pierre en sera le fondement secondaire ; sans doute Jésus-Christ possède en propre les clefs de son royaume, mais c'est à Pierre qu'il en confiera l'usage ; sans doute Jésus-Christ est le principal soutien de ses disciples contre les attaques de Satan , mais il charge Pierre de les confirmer en son nom ; sans doute Jésus-Christ est le suprême Pasteur des fidèles renfermés dans le bercail de son Eglise, mais il donne à Pierre la mission de les paître sous lui et en sa place ; il le constitue ainsi son fondé de pouvoirs, son représentant et son Vicaire. sur la terre. Qu'est-ce à dire ? Qu'il l'investit d'une autorité, qui embrasse toutes les choses spirituelles et toutes les fonctions du régime et du ministère ecclésiastique, qui s'exerce non-seulement sur le peuple, mais sur les pasteurs secondaires, qui enfin n'est soumise qu'à Dieu, ne relève aucunement des Evêques et n'attend pas de leur concours son efficacité ; une autorité par conséquent illimitée, universelle et suprême. Il lui confère en un mot la souveraineté spirituelle dans sa plénitude.

10. Mgr Maret n'admet pas cette conclusion dans toute son étendue, bien qu'elle soit rigoureuse. Il est vrai, nous devons le dire, il reconnaît « que le Pape est un vrai monar-

que[1], » et qu'il possède la primauté et une juridiction universelle, et pleine dans toute l'Eglise[2]. Mais il prétend que la plénitude de la souveraineté pontificale n'existe d'une manière absolue, qu'autant que le Pape formera une grande unité avec les Evêques. Il ne refuse pas d'admettre que la juridiction du Pontife embrasse toutes les choses spirituelles et s'exerce sur tous les fidèles ; mais, selon lui, cette juridiction universelle n'a pas, par elle seule, un caractère absolu, définitif et complet : pour cela elle a besoin de l'accession du second élément essentiel de la souveraineté, c'est-à-dire, du concours de l'aristocratie épiscopale[3]. Mais si ce concours est nécessaire et indispensable , nous demanderons que devient la plénitude de la souveraineté pontificale? Que deviennent les promesses et les dons que Jésus-Christ a faits à Pierre sans condition et sans limite, personnellement et à l'exclusion des autres Apôtres? Pour être logique il faut donc dire ou que le divin Sauveur, en s'adressant particulièrement à Saint Pierre, ne lui a pas octroyé la souveraineté spirituelle pleine et entière, ou que plus tard il a révoqué en partie ses faveurs. Mais pourquoi l'auteur que nous combattons, veut-il que le concours des Evêques entre dans la composition de la souveraineté spirituelle, comme élément essentiel et nécessaire ?

C'est, selon lui, parce qu'en définitive Jésus-Christ n'a accordé la souveraineté d'une manière absolue qu'au corps des Apôtres réunis à leur Chef. « Il faut remarquer en premier lieu, *dit-il*[4], qu'une partie des pouvoirs souverains est étendue aux autres Apôtres, puisqu'ils *lient et délient* comme Pierre ; puisqu'ils sont *envoyés comme Jésus-Christ lui-même est envoyé ;* puisqu'ils possèdent la plénitude de l'Esprit-Saint ; puisque, eux aussi, sont le fondement de l'Eglise. Il

(1) Tom. I, pag. 131. (2) Tom. II, pag. 193.
(3) Tom. II, pag. 399. (4) Tom. I, p. 137.

faut remarquer, en second lieu, que les plus grands pouvoirs sont conférés et que les plus grandes promesses sont adressées à l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres : *Allez, enseignez, baptisez toutes les nations, et je serai avec vous jusqu'à la fin des siècles.* Il faut remarquer, en troisième lieu, que l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres forme le tribunal suprême de l'Eglise; portez vos plaintes à l'Eglise : *dic ecclesiæ.* Tout fidèle doit à ce tribunal l'obéissance due à Jésus-Christ : *Qui vous écoute, m'écoute.* C'est la révolte contre ce tribunal qui fait encourir la peine suprême de la séparation de la société religieuse : *que celui qui n'écoute pas l'Eglise soit pour vous comme un payen et un publicain.* Remarquons encore que c'est l'Eglise ou l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres, qui est la colonne et le soutien de la vérité. » Ces textes, que Mgr Maret groupe et expose avec art, regardent en effet tous les Apôtres et expriment la constitution du pouvoir apostolique. Mais quelle est leur valeur? Restreignent-ils la portée que nous avons attribuée à ceux qui expriment la primauté de Saint Pierre et de ses successeurs? Prouvent-ils que la souveraineté spirituelle n'est complète que par l'accession de l'élément aristocratique à l'élément monarchique?

L'auteur, que nous réfutons, le prétend et raisonne ainsi[1] : « Ces textes, *dit-il,* ne semblent-ils pas exclure de l'Eglise la monarchie pure, absolue, indivisible? Si le Seigneur avait voulu attribuer à Pierre et à ses successeurs cette monarchie, aurait-il étendu une partie des pouvoirs souverains aux autres Apôtres et à leurs successeurs? Aurait-il tout accordé, tout promis, tout donné à l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres, à l'unité collective de leurs successeurs? » Pourquoi pas, si la plénitude de la puissance peut exister tout ensemble dans Pierre seul et dans l'unité

(1) Tom. I, pag. 137, 138.

collective des Apôtres? Il continue : « Attribuer au Seigneur une pareille conduite, ne serait-ce pas le mettre en opposition avec lui-même? Ne serait-ce pas outrager la divine Sagesse? » Sans doute, s'il était constant qu'après avoir accordé à Pierre et à ses successeurs la plénitude de la puissance spirituelle, il a plus tard voulu imposer le concours de l'Episcopat, comme condition absolument et essentiellement nécessaire à l'exercice complet de la souveraineté pontificale. Mais c'est là une hypothèse que Mgr de Sura ne prouve pas, et c'est là ce qui nous sépare entièrement de lui.

11. Nous lui opposons donc cette seconde partie de notre thèse et nous affirmons que *Jésus-Christ, en étendant au collége apostolique et au corps des Evêques les souverains pouvoirs, n'a pas assujetti à leur concours, comme à une condition essentiellement nécessaire, la souveraineté spirituelle précédemment accordée dans toute sa plénitude à Saint Pierre et à ses successeurs, et que par conséquent il ne lui a fait subir aucune altération, ni aucun partage nécessaire.*

Nous reconnaissons volontiers, d'accord avec la généralité des interprètes, que Jésus-Christ a accordé la plénitude de la puissance ecclésiastique non-seulement à Pierre, mais à l'unité collective des Apôtres.

Par cette concession nouvelle, n'a-t-il pas introduit dans son Eglise deux souverainetés : l'une résidant en saint Pierre et ses successeurs, l'autre dans le collége des Apôtres et des Evêques? Nullement; car la souveraineté dans la société religieuse, comme dans la société civile, est par sa nature une et indivisible, alors même qu'elle serait possédée par plusieurs sujets collectivement ou séparément; si elle était multiple, non-seulement elle ne produirait pas l'ordre dans la société, mais elle serait une cause permanente et irrémédiable de division, d'anarchie et de ruine. On peut donc l'affirmer, Jésus-Christ, dans sa sagesse, a voulu que son Eglise fût régie par une seule et même souveraineté.

Mais si, d'un côté, la souveraineté est une, et si, de l'autre, Jésus-Christ non-seulement l'a accordée à Pierre, mais l'a étendue au collége apostolique, s'ensuit-il que, par cette extension, il l'ait composée de deux éléments essentiels, et qu'à la monarchie pontificale il ait superposé l'aristocratie épiscopale, comme un tempéramment essentiel et indispensable ; de telle sorte que les actes du Pontife Romain ne soient absolument et définitivement souverains et irréformables que par l'accession du concours des Evêques? Non ; car, en partageant ainsi la souveraineté spirituelle, il eût révoqué en partie ses promesses et ses dons, il eût mal pourvu au bon ordre du gouvernement de son Eglise : ce qui répugne également à sa sagesse. Développons ces deux preuves, pour en faire saisir la force et la portée.

D'abord que deviennent les promesses et les dons, faits par Jésus-Christ à Saint Pierre et à ses successeurs, avec le système de la souveraineté composée que préconise Mgr Maret?

Lorsque le divin Sauveur a dit à Saint Pierre : *vous êtes Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ; je vous donnerai les clefs du royaume des cieux ; tout ce que vous lierez, etc., confirmez vos frères ; paissez mes agneaux et mes brebis ;* nous l'avons démontré, il l'a investi de la puissance spirituelle dans toute sa plénitude. Or, dans l'hypothèse que nous combattons, ces paroles divines, si précises et si solennelles, perdent leur signification naturelle et leur portée. En effet, si Saint Pierre est le fondement de l'Eglise, il ne l'est pas seul et ne la supporte pas entièrement, mais avec le concours des autres Apôtres ; s'il a les clefs du royaume des cieux, il ne les tient pas seul, et il ne peut s'en servir pour fermer ou ouvrir les portes du ciel, que pour autant qu'il est assisté par ses collègues ; s'il a le pouvoir de lier et de délier toutes choses, il ne pourra l'exercer complètement que du consentement du collége apostolique ; s'il a reçu la

charge de confirmer ses frères, il devra à son tour être confirmé par eux, attendu que ses décrets n'acquerront, que par leur assentiment, une valeur définitive; si enfin il a été constitué le pasteur du troupeau du Seigneur, il ne pourra le régir qu'avec le concours de ses subordonnés, de sorte que ce ne sera pas le pasteur qui conduira les brebis, mais les brebis qui conduiront le pasteur. Nous le demandons, n'est-ce pas là une interprétation aussi absurde que forcée des paroles de Jésus-Christ ? N'est-ce pas amoindrir arbitrairement et rendre illusoires ses promesses? N'est-ce pas là attribuer à sa divine sagesse une conduite contradictoire? En effet, il aurait d'abord donné à Pierre la plénitude de la puissance, et ensuite il l'aurait entamée et restreinte en l'étendant au collége apostolique. Car, on a beau dire, un monarque qui ne peut porter aucun décret définitif sans le concours de ceux qui lui sont hiérarchiquement subordonnés, ne possède pas la souveraineté pleine et entière : cette condition, imposée à l'exercice de son autorité, est pour elle, à cause de sa nécessité même, une entrave et une limite. Ainsi donc Jésus-Christ aurait porté la plus grave atteinte à la sublime prérogative, qu'il avait précédemment conférée au Chef des Apôtres. Mais quoi ! Il lui aurait donc retiré d'une main une partie de ce qu'il lui aurait accordé de l'autre? Il n'aurait donc pas assez réfléchi avant de l'investir de la souveraineté dans son Eglise? Il aurait donc regretté et désavoué, dans une certaine mesure, les faveurs dont il l'avait comblé? Mais c'est impossible.

Que l'écrivain avec lequel nous sommes en lutte ne vienne pas dire[1] : « Si le Seigneur avait voulu attribuer à Pierre et à ses successeurs cette monarchie (absolue); aurait-il étendu une partie des pouvoirs souverains aux autres Apôtres et à leurs successeurs?... Attribuer au Seigneur

(1) Tom. I, pages 137, 138.

une pareille conduite ne serait-ce pas le mettre en opposition avec lui-même? Ne serait-ce pas outrager la divine sagesse? » Nous retorquons son argument, et nous lui répliquons : Si le divin Sauveur avait voulu composer la souveraineté spirituelle, en étendant une partie de ses droits aux Apôtres et à leurs successeurs, aurait-il auparavant tout promis, tout donné à Pierre et à ses successeurs? Attribuer une pareille conduite au Seigneur, n'est-ce pas le mettre en opposition avec lui-même? N'est-ce pas outrager sa divine sagesse?

Mais écoutons Bossuet, dont nous n'avons fait jusqu'ici que traduire et commenter la pensée. « C'était donc manifestement, *dit-il*[1], le dessein de Jésus-Christ de mettre d'abord dans un seul ce que dans la suite il voulait mettre dans plusieurs. Mais la suite ne renverse pas le commencement, et le premier ne perd pas sa place. Cette première parole, *tout ce que tu lieras*, dite à un seul, a déjà rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui on dira : *tout ce que vous remettrez;* car les promesses de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons, sont sans repentance et ce qui est une fois donné indéfiniment et universellement, est irrévocable ; outre que la puissance donnée à plusieurs porte sa restriction dans son partage, au lieu que la puissance donnée à un seul et sur tous, et sans exception, emporte la plénitude. » Ainsi parle l'évêque de Meaux : c'est admirable de grandeur et de logique. Mais, nous le demanderons, comment, après avoir si explicitement reconnu que la plénitude de la puissance spirituelle a été irrévocablement accordée à saint Pierre et à ses successeurs, comment a-t-il pu soutenir son système de la nécessité du consentement des Evêques pour rendre irréformables les décisions du Pontife Romain? Comment enfin Mgr Maret, qui ne reniera pas les principes et la

(1) Sermon sur l'*Unité de l'Eglise*, 1er point, *ibid.*, pag. 754.

doctrine de son maître, peut-il produire sa théorie de la monarchie pontificale essentiellement et efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale? C'est pour nous un mystère, ou plutôt, pour dire toute notre pensée, c'est pour nous une contradiction flagrante.

Donnons enfin la parole à Muzzarelli. Voici comment avec son inexorable logique il porte le dernier coup à ces doctrines gallicanes : nous citons en entier son raisonnement[1] : « Etenim, *dit-il*, quod Jesus Christus collocavit deinde in pluribus, scilicet in collegio Apostolorum, antecedenter collocaverat in solo Petro. Hæc est propositio e Bossuetii propositione deducta. Sed id quod in collegio Apostolorum Jesus Christus collocavit, est plenitudo potestatis supra universam Ecclesiam, non solum distributive, sed etiam collective sumptam. Hæc est propositio Cleri Gallicani, et bene intellecta omnium ubique fidelium. Ergo id quod antecedenter Jesus Christus in uno Petro collocaverat, fuit plenitudo potestatis supra universam ecclesiam, non solum distributive, sed etiam collective sumptam. Hæc consequentia videtur omnino et intuitive legitima; alioquin ostendatur eadem præcisione et perspicuitate talem non esse. Atqui Christus hanc potestatem Petro datam non revocavit tunc, quum eamdem collegio Apostolico concessit; *car les promesses de Jésus-Christ, aussi bien que ses dons, sont sans repentance, et ce qui est une fois donné à un seul indéfiniment, universellement, est irrévocable.* Ergo Petrus, adhuc in suis successoribus vivens, retinet etiam nunc plenitudinem potestatis supra universam Ecclesiam, non solum distributive, sed etiam collective sumptam, quam Christus in eo collocaverat, antecedenter ad plenitudinem potestatis concessam deinde collegio Apostolorum et eorum successorum. Hæc consequentia videtur necessario coalescere ex duabus propositionibus supra adductis. » Cette

(1) *De auctoritate Rom. Pontificis in conciliis generalibus*, Procemium, pages LV et LVI.

conséquence que Muzzarelli tire de la doctrine même de Bossuet, est, nous l'avons vu, conforme à l'Evangile ; et comme elle ne peut être logiquement niée, elle sape et renverse le système de Mgr de Sura, dont elle est l'antithèse obligée.

13. Allons plus loin et examinons, s'il n'est pas contraire au bon ordre qui doit régner dans le régime ecclésiastique.

Jésus-Christ a dû donner à son Eglise la meilleure forme de gouvernement ; tous en conviennent. Quelle est cette forme ? Evidemment, c'est celle qui met à la disposition de l'Eglise les moyens les plus sûrs et les plus efficaces de pourvoir à toutes les difficultés qui naîtraient tous les jours sous ses pas dans sa marche à travers les siècles, de contenir dans l'unité et leur devoir les ministres et les simples fidèles, de réformer les mœurs, d'extirper les hérésies et de manifester ainsi jusqu'à la fin des temps, sans intermittence et sans exception, l'assistance divine promise par son Fondateur. L'autorité établie dans l'Eglise par Jésus-Christ doit donc pouvoir tous les jours forcer les pasteurs comme les fidèles à maintenir l'unité de foi et de communion, et faire ainsi régner le bon ordre dans l'Eglise. Or, si Jésus-Christ, en étendant au collége des Apôtres la plénitude du pouvoir ecclésiastique, avait voulu que la monarchie pontificale fût essentiellement et nécessairement tempérée par l'aristocratie épiscopale, s'il avait voulu que le Pape n'eût pu exercer la souveraineté spirituelle d'une manière complète et absolue, sans le concours ou l'assentiment des Evêques ; nous le demandons, qu'adviendrait-il du gouvernement de l'Eglise dans les circonstances les plus critiques ? On va en juger.

Supposons, ce qui est l'état ordinaire de l'Eglise, que les Evêques ne sont pas réunis à leur Chef dans un Concile général, mais qu'ils sont dispersés dans leurs diocèses respectifs. Qui, dans ce cas, sera suffisamment autorisé pour porter, d'une manière définitive et complétement souveraine,

les décrets dogmatiques et disciplinaires que réclameront les besoins souvent pressants de l'Eglise? Qui pourra arrêter dans leur principe et réprimer dans leurs violentes attaques les scandales et les mauvaises doctrines, qui trop souvent désolent et corrompent la société chrétienne? Qui pourra définitivement interpréter les canons et en dispenser? Qui pourra enfin définir les doctrines qui regardent la foi et les mœurs? Le Souverain Pontife sans doute? Mais il n'a pas toute la souveraineté spirituelle, il n'en a que la partie principale ; et pour que ses décisions soient absolues et définitives, elles doivent être corroborées par le consentement des Evêques. Le consentement des Evêques? Mais, demanderons-nous, de quel consentement s'agit-il? Doit-il être exprès ou seulement tacite? Doit-il réunir l'unanimité ou simplement la majorité? Comment et en combien de temps pourra-t-on s'assurer que les Evêques de la Chine ou des Etats-Unis prêtent leur adhésion aux décrets du Pontife Romain? Que de questions à résoudre, avant qu'il soit possible de constater que le législateur suprême a parlé, que le juge en dernier ressort, l'Episcopat, a prononcé, et que l'aristocratie épiscopale, se superposant à la monarchie pontificale, a définitivement confirmé les décrets du Pape! Et entre temps comment distinguer la vérité de l'erreur, et le bien du mal? C'est la confusion à son comble. Le consentement des Evêques! Mais il est obligatoire; mais les Evêques, non-seulement en vertu du serment qu'ils ont fait sur les saints évangiles, mais de droit divin, doivent au Souverain Pontife une obéissance entière et absolue. Si donc ils ne donnent pas un assentiment complet et définitif à ses décisions, s'ils s'inscrivent en faux contre elles et refusent de les mettre à exécution, ils s'insurgent contre l'ordre divin établi dans l'Eglise. Qui ne le voit? C'est la rébellion et l'anarchie, avec leur cortége de désordres. Entre temps, en effet, les divisions et les scandales se multiplieront, les liens de la discipline se relâcheront, l'erreur

prendra racine et s'accréditera, l'impiété lèvera la tête, et s'imposant aux masses, les entraînera dans la guerre incessante et acharnée qu'elle fait à la vérité et aux institutions catholiques. Entre temps, l'histoire ne le prouve que trop, le Pape aura beau prendre la parole pour ramener à la vérité et au bien les hommes égarés, son zèle demeurera en grande partie stérile : ceux à qui ses décrets dogmatiques et disciplinaires déplairont, crieront bien haut que le Pape a outrepassé ses droits, qu'il a violé les canons, et chercheront souvent à se soustraire à ses anathèmes, en se retranchant derrière un appel au futur Concile.

Le Concile général, en effet, c'est là le dernier mot du système que nous réfutons, c'est là son prétendu remède à tous les maux de l'Eglise. Rien de mieux sans doute, rien de plus efficace, rien de plus décisif pour la défense et la réforme de l'Eglise, qu'un concile œcuménique. Mais ces grandes assises de la catholicité, on le sait, il a été souvent difficile de les rassembler, témoin le Concile de Trente ; et si aujourd'hui il a été permis au saint Pontife Pie IX de réunir l'Episcopat presqu'entier dans la Basilique Vaticane, c'est parce que la providence a empêché la révolution de s'emparer de Rome. Les Conciles généraux se présentent donc dans l'histoire, comme des faits exceptionnels et rares ; ils n'ont jamais pu être permanents, ni même périodiques. Et c'est le remède auquel on ferait appel, comme pouvant guérir et relever l'Eglise des blessures, que lui font tous les jours ses ennemis et ses enfants rebelles ! Mais le futur Concile, dont on invoquerait l'autorité suprême et infaillible, pourrait-il se réunir ? Et, s'il le pouvait, quand aurait-il lieu ? En attendant la situation de l'Eglise resterait la même ; elle se débattrait, sans pouvoir se dégager, dans la confusion et l'anarchie, et, impuissante à réduire le vice et l'erreur, elle aurait la douleur de voir sa foi entamée et son unité compromise. Mais s'il en était ainsi, il faut bien le reconnaître,

c'en serait fait de la visibilité et de l'infaillibilité de l'Eglise ; c'en serait fait de la promesse divine : *Ecce ego vobiscum cum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.*

Et cependant, qui le croirait? Le théologien que nous combattons est émerveillé de son système. « A ce point de vue, *dit-il*[1], tout se conçoit, tout s'explique facilement dans l'institution évangélique. Les contradictions que font naître les vues partielles et incomplètes disparaissent ; et une *belle harmonie* se révèle à l'intelligence. La divine sagesse a écarté de la constitution de son Eglise tout ce qui est extrême et violent. Le divin Maître a rapproché et fondu ensemble l'élément monarchique et l'élément aristocratique. » Et il appelle cela une belle harmonie; on ne se fait pas plus illusion et on ne trompe pas plus gravement. La belle harmonie en vérité, que celle qui, en dernière analyse, n'est qu'un ferment de discorde et une cause de confusion et de ruine ! Nous dirons donc : non, Jésus-Christ n'a pas voulu introduire dans son Eglise un pareil régime ; il a écarté de son gouvernement la souveraineté composée, parce que sa sagesse lui commandait d'y faire régner l'ordre et l'unité, comme aussi de maintenir dans toute leur valeur les promesses et les dons qu'il avait faits au Chef de ses Apôtres.

14. Mais alors, demandera-t-on, comment expliquer les paroles adressées par Jésus-Christ à l'unité collective des Apôtres? Voici.

Lorsque le Sauveur promit et conféra à ses Apôtres la puissance ecclésiastique, Pierre était au milieu d'eux, non pas comme eux, mais au-dessus d'eux, il y était avec sa dignité de Pasteur suprême de l'Eglise et investi déjà de la souveraineté spirituelle ; pour les autres Apôtres, ils étaient là rangés sous son autorité , ils étaient là unis et subordonnés à lui, et ne formant avec lui qu'un même corps dont

(1) Tom. II, pages 101, 102.

il était le Chef. Cette remarque importante et décisive a été faite par Bossuet lui-même. « Quand, *écrit-il*[1], il a dit à ses Apôtres : *Je suis avec vous*, Saint Pierre était avec les autres ; mais il y était avec sa prérogative, comme le premier des dispensateurs, *primus Petrus;* il y était avec le nom mystérieux de Pierre, que Jésus-Christ lui avait donné, pour marquer la solidité et la force de son ministère ; » il y était, ajouterons-nous, avec la plénitude de la puissance spirituelle, que le Fils de Dieu, dont les dons, comme les promesses, sont sans repentance, lui avait irrévocablement accordée. Fénelon, après avoir fait la même observation, relativement à la présence de Pièrre, interprète ainsi la grande promesse faite au collége apostolique. « Itaque, *dit-il*[2], hæc pollicitatio, toti Ecclesiæ corpori facta, supponit corpus Ecclesiæ jam institutum cum distinctione et proprietate membrorum ; unde sequitur hanc pollicitationem factam esse capiti tamquam capiti et membris tamquam membris. Idem est igitur ac si Christus diceret : *Euntes ergo docete omnes gentes,* etc., ita ut in docendis gentibus caput capitis munere fungi nunquam desinat et membra huic capiti conjuncta membrorum officio perpetuum fungantur. *Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi :* videlicet adero docens cum capite et cum membris; cum capite quidem, ut capitis munus rite impleat, cum membris vero, ut capiti conjuncta officium suum inferius pariter exsequantur. »

En s'adressant donc au collége apostolique, il parlait à tous sans doute, mais ses paroles n'avaient point pour tous la même portée : il parlait à Pierre comme à leur Chef, il parlait aux autres comme à ses subordonnés ; il renouvelait et confirmait la concession de la haute prérogative qu'il avait

(1) *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise.* Tom. VI, pag. 478.

(2) *De summi Pontificis auctoritate*, cap. V.

précédemment faite à Pierre, et sans amoindrir en rien sa puissance souveraine, il la faisait rayonner sur les autres, il ne la leur communiquait même, que pour autant que, formant un corps avec lui et sous lui, ils étaient associés à l'exercice de sa charge pastorale. Ainsi, si les Apôtres ont reçu le pouvoir de lier et de délier toutes choses, comme d'annoncer l'évangile par toute la terre, avec l'assurance de l'assistance divine, ils n'ont pas tous ce pouvoir au même degré. Pierre le possède comme Chef, d'une manière suprême et indépendante, sans condition et dans toute sa plénitude ; les autres ne font que partager sa sollicitude et ne participent au gouvernement de l'Eglise qu'unis à lui et sous sa dépendance. Or, ce que nous disons de Pierre doit s'appliquer à ses successeurs, les Pontifes Romains ; car sa primauté, avec ses priviléges, est, nous l'avons vu, ordinaire et permanente dans l'Eglise. De même ce que nous avons dit des Apôtres, doit s'appliquer aux Evêques ; car, bien que personnellement les Evêques n'aient pas une juridiction ni aussi pleine, ni aussi étendue que celle des Apôtres, bien qu'ils ne jouissent pas, comme ceux-ci, du privilége de l'infaillibilité et de l'inspiration divine ; cependant ils sont regardés et sont en réalité leurs successeurs dans l'administration de leurs diocèses respectifs, et même dans le gouvernement général de l'Eglise, en tant qu'ils forment corps avec leur Chef. Le Pape est toujours à leur tête, avec sa prérogative irrévocable et inaliénable. Ainsi s'expliquent les promesses et les dons faits par Jésus-Christ à l'unité collective des Apôtres et de leurs successeurs.

Il ressort de là une conséquence qui renverse le système de Mgr Maret : c'est que les Evêques, quel que soit leur nombre et la dignité de leur siége, à ne les considérer qu'en eux-mêmes et abstraction faite de leur Chef, n'ont en réalité qu'un pouvoir limité et subordonné. Mais quoi, dirons-nous en effet, ils ne pourraient agir que dans une sphère res-

treinte, ils devraient en tout état de choses, dispersés dans leurs diocèses respectifs ou réunis en assemblée générale, obéir de droit divin au Pontife de Rome ; et ils seraient en partie souverains ! Mais non, c'est impossible ; car il est évident et tous doivent reconnaître que la souveraineté dans l'Eglise, comme dans l'Etat, c'est la puissance dans sa plénitude, dans sa suprématie et dans son indépendance. Qu'on ne vienne pas dire que les Evêques ne doivent pas au Pape une obéissance aveugle, mais seulement canonique. Sans doute ils ne doivent lui être soumis que d'une manière raisonnable ; mais dans les limites de la loi divine et naturelle, leur soumission doit être absolue et entière, et elle suffit pour constituer une véritable subordination. Qu'on ne vienne pas non plus comparer les assemblées épiscopales avec les chambres législatives de nos gouvernements constitutionnels, pour conclure de ce rapprochement que celles-là, comme celles-ci, doivent avoir leur part dans la composition de la souveraineté. L'analogie qu'on désire trouver n'existe aucunement. Pourquoi ? Parce que les assemblées législatives, agissant comme telles et dans le cercle que leur trace la constitution, ne reconnaissent pas un pouvoir supérieur dans celui du chef de l'Etat et sont, comme lui, en partie souveraines : tandis que les assemblées des Evêques, quelle que soit leur importance, sont entièrement et restent toujours soumises à l'autorité suprême du Vicaire de Jésus-Christ, et ne sont élevées à la hauteur d'un Concile œcuménique que pour autant qu'elles sont convoquées, présidées et confirmées par lui. Or, nous l'avons vu, l'idée de subordination, comme celle de limite, est incompatible avec l'idée de souveraineté. Nous sommes donc fondé à conclure que le pouvoir des Evêques par sa nature n'est nullement souverain ; et que par conséquent l'aristocratie épiscopale, n'est pas comme le veut Mgr de Sura, un élément essentiel et nécessaire de la souveraineté spirituelle.

15. Mais il nous faut expliquer notre doctrine et rencontrer une difficulté. On dira peut-être: mais il est impossible que la souveraineté spirituelle réside tout entière dans le Pape, si elle est communiquée au corps des Evêques; ne faudra-t-il pas que le Pape perde ce qui sera donné aux Evêques?

Ecoutons encore Muzzarelli sur ce point. « Quid hic, *dit-il*[1], quod non statim intelligatur, quod ratione repugnet, quod videatur absurdum? Nonne Christus, Caput primarium Ecclesiæ, sed invisibile, possidet plenam potestatem super universum collegium pastorum independenter ab ipsis, et tamen Christi suprema potestas communicatur etiam ad collegium pastorum sub capite Christo et unitum cum Christo? Ita etiam S. Pontifex, agens vices Christi super Ecclesiam in terris et ab ipso constitutus visibile caput Ecclesiæ, possidet ejus nomine plenitudinem potestatis in omnes et singulos pastores, et in eorum collegium. Deme hanc plenitudinem potestatis a summo Pontifice: quomodo subsistet in eo universalis, adæquatus et perfectus vicariatus Christi? »

Non, la puissance spirituelle ne se partage pas ainsi, en se communiquant. Pourquoi? Parce que le pouvoir qui est étendu aux Evêques se rattache à la primauté pontificale comme au foyer dont il rayonne, et comme au centre où il converge; parce qu'ensuite tout ce que peuvent les Evêques, le Pape le peut éminemment.

Qu'on nous permette quelques comparaisons, pour faire ressortir la force de ces raisons.

Jésus-Christ a fondé son Eglise comme un corps moral, dont le Pape est le chef visible, et dont les Evêques sont les membres principaux. En effet, l'Eglise est souvent appelée dans les écrits des Apôtres et des Pères: *corpus Christi*. Or, nous le demanderons, est-ce que la tête perd de son autorité,

(1) *Loc. cit.*, pag. LXIX.

parce qu'elle l'étendrait aux mains, par exemple, pour commander et diriger les mouvements des autres membres du corps? Nullement. Jésus-Christ a fondé son Eglise à l'instar d'une armée bien ordonnée pour combattre les puissances de l'enfer: *ut castrorum acies ordinata :* le Pontife Romain la commande en chef, ayant sous ses ordres les Evêques comme ses lieutenants. Or, dans une armée bien ordonnée, le général perd-il quelque chose de sa puissance, parce qu'il la communique en partie aux commandants subalternes, qu'ils soient dispersés sur le champ de bataille, ou réunis autour de lui en conseil de guerre? Non encore. Mais si la suprématie du général et de la tête, dans l'un et l'autre cas, n'est nullement entamée et conserve sa plénitude, il devra en être de même de la souveraineté pontificale dans le gouvernement de l'Eglise. Enfin, qui peut nous défendre d'appeler, avec S. Cyprien[1], la primauté du Saint Siége le soleil de l'Eglise? Or, de même que le soleil n'est pas altéré dans sa nature, ni amoindri dans sa puissance, par le fait qu'il tire sans cesse de son sein, comme d'un inépuisable foyer, et nous envoie ses rayons qui éclairent et vivifient la nature; ainsi la souveraineté du Pontife Romain conserve son intégrité, tout en rayonnant sur l'Episcopat pour lui communiquer la puissance et la vie, qu'il soit réuni en concile ou disposé dans l'univers catholique.

(1) « Quomodo, *dit le saint,* solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiæ largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit : ab arbore frange ramum, fructus germinare non poterit : a fonte præcide rivum, præcisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit; unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit; unum tamen caput est et origo una, et una mater fecunditatis successibus copiosa. » *De unitate Ecclesiæ*, n. 5, loc. cit., col. 517 et 518.

Le Pape ne perd donc pas ce qui est donné aux Evêques, et nous pouvons lui appliquer ce que saint Léon dit du Chef des Apôtres[1] : « Transivit quidem etiam in alios Apostolos jus potestatis istius, et ad omnes Ecclesiæ principes decreta hujus constitutio commeavit; sed non frustra uni commendatur quod omnibus intimetur; Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis Ecclesiæ rectoribus Petri forma præponitur. *Manet ergo Petri privilegium,* ubicumque ex ipsius fertur æquitate judicium. »

Arrêtons-nous ici un instant, avant de finir, pour admirer le dessein de Jésus-Christ dans la constitution de la souveraineté spirituelle et du régime ecclésiastique. Il a d'abord donné à un seul la plénitude de la puissance, que plus tard il devait étendre à plusieurs: pourquoi? Pour produire et conserver l'unité dans le gouvernement de son Eglise. Saint Cyprien le déclare en ces termes expressifs[2] : « Super illum unum, *dit-il,* ædificavit (Christus) Ecclesiam suam et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : *sicut misit me Pater et ego mitto vos : accipite Spiritum Sanctum;* tamen, ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, et unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit... Primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. » Que si, plus tard, il a étendu à plusieurs la plénitude de la puissance, qu'il n'avait auparavant accordée qu'à un seul, c'est qu'il a voulu rattacher à un centre unique, par un lien naturel et indissoluble, tous les pouvoirs hiérarchiques; c'est qu'il a voulu cimenter et maintenir leur inaltérable union ; c'est qu'il a voulu, au sein de

(1) *Serm. 4 in anniversario die assumptionis suæ ad s. Pontificis munus,* cap. 3, tom. I, col. 18. Edit. Ballerin.

(2) In libro : *De unitate Ecclesiæ,* n. 4. Migne, *Patrologia latina,* tom. IV, col. 514.

son Eglise, harmoniser et affermir la variété dans l'unité : *ut una Ecclesia et cathedra una monstretur.*

16. Or, ce grand dessein du divin Fondateur de l'Eglise se réalise parfaitement, avec la forme de gouvernement que nous lui reconnaissons et que nous venons d'exposer. La divine sagesse a écarté de son Eglise tout ce qui est violent et extrême, tout ce qui pourrait produire la discorde et la confusion. Au sommet de la hiérarchie, elle a placé la monarchie pontificale avec la plénitude de la puissance spirituelle.

Plus bas, mais dans une position honorable, elle a placé, comme une sorte de tempérament, l'aristocratie épiscopale avec une autorité limitée et surbordonnée. L'aristocratie épiscopale n'entreprend pas sur les droits de la monarchie pontificale : associée à sa sollicitude pastorale, elle laisse intacte sa souveraineté ; elle ne la juge pas, elle l'assiste et la vénère. A l'appui de tout ce que nous venons de dire nous sommes heureux de pouvoir invoquer l'autorité de Monseigneur Dechamps, Archevêque de Malines, à la doctrine duquel nous donnons une complète adhésion. Nous lisons dans sa Lettre à Mgr Dupanloup, en date du 30 novembre dernier, ce remarquable passage. « Il y a de la démocratie dans l'Eglise sans doute..... ; et il y a de l'aristocratie surtout dans la constitution de l'Eglise, puisque l'Episcopat y est d'institution divine et que le suprême Pasteur ne peut gouverner l'Eglise sans lui ; mais *ce qu'il y a de démocratique et d'aristocratique dans cette divine constitution n'enlève rien à la plénitude de la puissance de l'unique Pasteur suprême.* De par l'institution divine, les Evêques sont chargés de gouverner l'Eglise de Dieu : *Spiritus sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei*[1], mais sous l'autorité de l'Evêque des Evêques, de l'unique Chef de toute l'Eglise : *Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno ; sed*

(1) *Act. Apost.* xx 28.

episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi judices singulis civitatibus præpositi[1]. Les Evêques sont juges de la foi, mais dispersés ou rassemblés leur jugement n'est définitif ou infaillible que par l'assentiment ou la confirmation de *l'unique juge en dernier ressort* de toutes les controverses. La puissance des Evêques est de droit divin, mais, de droit divin aussi, cette puissance est subordonnée, et si les Evêques participent à la puissance qui gouverne l'Eglise, s'ils entrent par l'institution divine *in partem sollicitudinis,* ils n'ont aucune part à la *suprême* puissance, ils n'entrent pas *in participationem principatus potestatis.* » Il est donc évident que le pouvoir épiscopal ne porte aucune atteinte à la suprématie du Pontife Romain. D'un autre côté, la monarchie pontificale ne déprime pas l'aristocratie épiscopale: soumise au droit divin et à la loi morale, responsable de ses actes devant Dieu, elle n'est pas arbitraire ni despotique ; si elle domine les Evêques, elle ne leur ravit pas leurs droits.

« Je ne vois pas, *dit Mgr Manning dans le post-scriptum de son récent mandement sur le concile*[2], que la suprématie et l'infaillibilité de Pierre diminue en quoi que ce soit l'autorité des Apôtres, ni que les priviléges de son successeur portent atteinte à ceux de l'Episcopat. Les Evêques n'ont pas moins d'autorité, parce que leur Chef en a davantage. » En effet, pour être soumis au Pape, ils ne laissent pas d'être de vrais pasteurs, de vrais juges et de vrais législateurs, non-seulement dans leurs diocèses, mais dans les Conciles généraux. Ainsi tout se concilie et se pondère dans le gouvernement de l'Eglise : et nous pouvons dire avec plus de vérité que Mgr Maret : « Le divin Maître a voulu laisser dans son œuvre le sceau des divines harmonies, il a uni les membres au Chef, il a constitué un corps vivant, un organisme vivant ; » l'unité se réalise et se maintient inaltérable dans la variété.

(1) S. Thom. (2) Voir le journal l'*Union,* 10 nov. 1869.

17. Résumons ce que nous venons de dire et concluons : en interprétant dans leur sens naturel les textes évangéliques qui regardent non-seulement saint Pierre, mais l'unité collective des Apôtres, en les rapprochant les uns des autres pour les étudier dans leur ensemble, et en les mettant d'accord avec la constitution que Jésus-Christ a dû vouloir dans son Eglise, nous avons suffisamment prouvé que la plénitude de la puissance ecclésiastique, accordée d'abord à Pierre seul, n'a pas été diminuée en lui, lorsqu'elle a plus tard été étendue au Collége Apostolique ; nous avons établi par conséquent que la souveraineté dans l'Eglise n'est pas complexe et partagée, et que la monarchie pontificale n'est pas essentiellement tempérée par l'aristocratie épiscopale. Notre thèse est donc conforme à l'Evangile, et celle de Mgr Maret lui est contraire.

Nous examinerons l'une et l'autre au point de vue de la tradition dans un article prochain.

COMMENTAIRE SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

SOMMAIRE. — I. BÉNEDICTION NUPTIALE. On en retrouve des traces chez les juifs et les païens. — Chez les chrétiens, elle s'est donnée de tout temps en grande solennité *et pendant la messe*. Témoignages nombreux du IIe au Xe siècle. — Preuves tirées des anciens Sacramentaires. — Prescription du Rituel romain. — Décret formel de la S. Congrégation des Rites. — Motifs spéciaux qu'il y a, à notre époque, de rétablir la solennité du mariage. — Pratique à suivre.

II. MÉLANGES DES SAINTES HUILES DANS L'EAU DES FONTS. — Décisions diverses. — Décret récent qui défend d'employer les huiles de l'année précédente. — Motif de cette résolution.

I. De tout temps et chez toutes les nations, le mariage fut contracté sous les auspices de la religion. Partout, quoique sous des formes diverses, était répétée la première bénédiction que Dieu répandit sur la première union conjugale, dans le paradis : *Crescite et multiplicamini* (Genes. II, 23). Partout les prêtres, qu'ils fussent les ministres du vrai Dieu, ou les ministres supposés d'une vaine divinité, étaient appelés à présider la cérémonie du mariage, qui revêtait ainsi un caractère religieux. Lorsque Rebecca fut donnée pour épouse à Isaac (Genes. XXIV, 60), « imprecabantur prospera sorori suæ, dicentes : soror nostra es, crescas in mille millia, et possideat semen tuum portas inimicorum suorum. » De même quand Raguël unit à Tobie sa fille Sara, il la prend par la main qu'il met dans celle de son gendre, disant (Tobie, VII, 15) : « Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob vobiscum sit, et conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis. » Les Juifs de notre temps, quoi-

que privés de temple et de sacrifices, ont gardé néanmoins leurs traditions relativement au mariage. Les Rabbins sont présents à la cérémonie, et l'on n'y chante pas moins de sept bénédictions[1].

Le soin que les païens mettaient à appeler la religion pour sanctifier leurs noces, n'était pas moindre. Un ancien auteur dit en parlant des Egyptiens[2] : « Non fuisse apud eos legitimas nuptias, nisi sacerdos Deæ instrumenta nuptialia manu sua consignasset. » Plutarque parle en divers endroits de ses écrits des cérémonies usitées chez les Grecs pour les mariages ; et Barthélémi, dans son célèbre ouvrage, nous en a fait une charmante description[3]. Chez les Romains, dit Valère Maxime[4], « non solum publice, sed etiam privatim nihil gerebatur nisi auspice prius sumpto ; quo ex more nuptiis etiam auspices nunc interponuntur, qui, quamvis auspicia petere desierint, ipso tamen nomine veteris consuetudinis vestigia usurpantur. » Aussi les écrivains latins, quand ils parlent du mariage, l'appellent-ils *sacra nuptialia*, *sanctimoniæ nuptiarum*, et *nuptialia sacramenta*. De là vient aussi le grand nombre de divinités qui étaient censées présider aux mariages, et dont Lactance[5] et saint Augustin[6] font une plaisante énumération.

S'il en était ainsi chez les peuples qui n'avaient pas reçu la lumière de la foi, il ne sera pas étonnant de voir, chez les chrétiens, pour lesquels le mariage est un sacrement, la cérémonie des noces prendre un aspect tout à fait solennel. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans la tradition, nous voyons que le mariage doit être contracté pendant le saint sacrifice de la messe, et bénit solennellement par le

(1) Cfr. *Cérémonies et coutumes des Juifs*, traduites de Léon de Modène, pag. 235 et ss.
(2) Photius, *Biblioth*. cod. 242.
(3) *Voyage du jeune Anacharsis*, chap. LXXVII.
(4) Lib. II, cap. 1
(5) *Instit. divin*, lib. I.
(6) *De civit. Dei*, lib. VI.

prêtre[1]. « Unde, *dit Tertullien*[2] sufficiamus ad enarrandum felicitatem ejus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rati habet? » *Ecclesia conciliat*, voilà l'approbation donnée par le ministre au consentement mutuel des époux; *confirmat oblatio,* c'est l'offrande du saint sacrifice, pendant laquelle le prêtre bénit solennellement les nouveaux mariés, *obsignat benedictio.* S. Clément d'Alexandrie, auteur presque contemporain de Tertullien, parle aussi en termes exprès de la bénédiction solennelle donnée aux époux. S'élevant avec vigueur contre la femme dont la tête est coiffée de cheveux étrangers, il s'écrie[3] : « Cui enim manum imponit presbyter? Cui autem benedicet? Non mulieri quæ est ornata, sed alienis capillis et per ipsos alii capiti. »

Déjà, au quatrième siècle, les monuments, qui attestent la solennité de la bénédiction nuptiale, deviennent plus nombreux et plus clairs. Saint Grégoire de Nazianze, s'excusant

(1) Nous n'invoquerons pas ici avec quelques auteurs la lettre de S. Evariste, quoiqu'elle figure dans le recueil de Gratien; parce que son authenticité est à bon droit contestée. En voici du reste les principaux passages : « Aliter legitimum.... non sit conjugium, nisi.... suo tempore sacerdotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur...» Nous ajouterons toutefois que cette décrétale n'est pas dénuée de toute force probante. La fausseté des décrétales consistait en effet à faire remonter à un temps antérieur des usages qui n'avaient été introduits que plus tard dans l'Eglise. On serait donc autorisé à conclure que la solennité donnée au mariage, si elle n'existait pas à l'époque du pape S. Evariste, est devenue d'un usage général quelque temps après.

(2) Lib. II, *ad uxorem,* cap. ult. Certains auteurs apportent encore d'autres passages de Tertullien, à l'appui de notre thèse, mais les endroits présentant quelque obscurité, nous les omettons. V. *De Pudicitia*, cap. 4, et lib. *De Monogamia,* cap. 4.

(3) Lib. III, *Pædagog.* cap. XI, *Compendiosa optimæ vitæ pertractatio,* tom. 3, pag. 421, edit. Caillau, 1842.

de ne pouvoir assister au mariage de la fille de son ami, lui écrit qu'il sera présent d'esprit, la bénissant[1] : « Nam et ego animo et voluntate adsum, simulque festum celebro, juvenilesque dextras inter se jungo, atque utrasque Dei manui. » Saint Ambroise demande[2] : « Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oportet, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? » Nous omettons le décret attribué au pape Saint Sylvestre[3], pour passer au canon du IVe Concile de Carthage où nous lisons[4] : « Ut sponsus et sponsa cum benedicendi sint a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia hujus benedictionis, in virginitate permaneant. » Peu d'années après, l'auteur anonyme d'un écrit contre des hérétiques de son temps, les combattait en ces termes : « Unum vobis eligite e duobus. Aut bona est generatio hominis et bona est concupiscentia : aut malæ sunt nuptiæ et iniqua concupiscentia. Emendate ergo Ecclesiæ regulam, damnate qui in toto orbe sunt sacerdotes, nuptiarum initia benedicentes, consecrantes, et in Dei mysteriis sociantes. » On ne saurait marquer plus clairement l'union intime du saint sacrifice avec la bénédiction nuptiale.

Parmi les canons de l'Evêque de Cantorbéry, Théodore, qui vivait vers l'an 668, on trouve un chapitre concernant notre sujet : *quomodo benedicendi sunt sponsus et sponsa.* Il répond[6] : «Sponsus et sponsa cum precibus et oblationibus,

(1) *Epist.*, 57, alias 44, ad Procop. Edit. Billii, 1583.

(2) Lib. IX, epist. 70, *in principio.*

(3) S. Sylvestre, dit l'auteur du *Libri pontificalis,* lequel contient la vie des premiers Papes, ordonna « ut unusquisque clericus sit unius uxoris vir, quæ tamen sit a sacerdote benedicta. »

(4) Ap. *Labbe*, edit. Coleti, tom. II, colon. 1437.

(5) Le P. Sirmond a édité son ouvrage dans le tome Ier de ses œuvres. Venise, 1728. *Contra hæres. Prædestinat.* colon. 340.

(6) Ap. Dachery, *Spicilegium,* tom. IX, pag. 52 et ss.

et a sacerdote benedicantur et publice solemniterque accipiantur. » Saint Théodore Studite, qui écrivait au huitième siècle, après avoir rappelé les cérémonies du mariage, rapporte les paroles de la bénédiction nuptiale tirée du Rituel des Grecs[1] : « Tu, Domine, mitte manum tuam et conjunge... »

Mais le témoignage capital de cette époque et qui suffirait à lui seul, est la réponse du pape Nicolas Ier aux consultations des Bulgares. Nous en donnons ici le texte rendu à sa pureté primitive. Après avoir indiqué ce qui se fait pour les épousailles, la constitution de dot, etc., il poursuit[2] : « Ambo ad nuptialia fœdera producuntur, et primum quidem in Ecclesia Dei cum oblationibus quas offerre debent, Deo per sacerdotis manum statuuntur , sicque demum benedictionem et velamen cœleste suscipiunt, ad exemplum videlicet quod Dominus primos homines in paradiso collocans benedixit eis dicens, *crescite et multiplicamini*. Verum tamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. » Il ajoute ces paroles remarquables. « Peccatum autem esse, si hæc cuncta in nuptiali fœdere non interveniunt, non dicimus, quemadmodum Græcos vos adstruere dicitis; præsertim cum tanta soleat arctare quosdam rerum inopia, ut ad hæc præparanda nullum his suffragetur auxilium; ac per hoc sufficiat, secundum leges, eorum consensus de quorum conjunctionibus agitur. »

Les cérémonies qui accompagnent le mariage et en constituent la solennité ne sont donc pas nécessaires à sa validité; mais, dans le mariage contracté solennellement, on trouve uniformément le concours de deux choses, savoir : l'offrande du saint sacrifice et la bénédiction. « Etiam, *dit Hincmar de Reims, dans une protestation signée par tous les Evêques de*

(1) Lib. I, *Epist.* 21.

(2) Ap. Labbe, *edit. Coleti*, tom. IX, colon. 1536. Nicolas Ier vivait vers l'an 858.

France et de Germanie[1], S. Ecclesia antiquitus solemniter et venerabiliter custodivit, eos qui in illa, velut in paradiso Dei, conjugio copulandi essent, divina benedictione et missarum celebratione conjungens. Quæ videlicet honesta et religiosa conjunctio, Deo auctore cœpta et ejus benedictione firmata, etiam inter gentes quæ nullam legem acceperunt, nullam Dei habuerunt notitiam, legitimo ordine et naturali lege servata est. »

Ces idées au surplus avaient pénétré si avant dans les mœurs publiques, qu'on en trouve l'expression dans les lois civiles de l'époque. Sans nous arrêter aux nouvelles de Justinien, de Léon le Philosophe, d'Alexis Comnène et d'autres empereurs d'Orient, disons un mot des règlements portés en Occident. Voici par exemple comment Charlemagne ordonnait la célébration du mariage, lorsqu'on s'est assuré qu'il n'y a pas d'empêchement[2] : « Postquam ista omnia probata fuerint, et nihil impedierit, tunc si virgo fuerit, cum benedictione sacerdotis, sicut in Sacramentario continetur.... ducenda est uxor. »

La sanction du roi Edmond, en Angleterre, vers 940, porte encore plus clairement[3] : « Nuptiali huic dationi missalis aderit sacerdos ; is de jure eorum conjunctionem Dei benedictione in omnem felicitatis plenitudinem promovebit. » *Missalis sacerdos* est indubitablement le prêtre qui célèbre la messe : c'est lui qui doit bénir les époux. Une constitution analogue avait été portée par le roi Roger en Sicile[4].

Nous bornons ici nos citations. Il faudrait en effet citer tous les théologiens, canonistes, liturgistes, qui ont écrit après l'an mil, si nous voulions rapporter les passages qui ap-

(1) Cfr. Petri Bles. *opuscula*, epist. 1, cap. 4 et 5, pag. 802.
(2) Lib. VII, capit. 389 et 463. *Edit. Baluzii.* 1677.
(3) Cfr. Henric. Spelman, *Concil. Britanniæ*, pag. 426.
(4) Lib. III, *Constit. sicul.* tit. XX.

puient l'ancienne tradition. Nous allons donc entrer dans un autre ordre de preuves et en appeler aux anciens Missels et Sacramentaires qui étaient en usage dans les diverses églises. On verra que la pratique de l'Eglise a été partout et toujours uniforme, et que la bénédiction nuptiale n'a jamais été séparée de la messe.

Martène cite d'abord le Missel du pape Gélase, extrait de manuscrits qui datent du huitième siècle[1]. La messe nuptiale renferme des oraisons propres, avec la bénédiction : *Deus qui mundi*, après le *Pater*.

Le Missel de Rennes, tiré d'un manuscrit du dixième siècle, indique les cérémonies telles qu'elles se font encore aujourd'hui. Le prêtre, à la porte de l'église, interroge les époux, donne l'anneau et récite la petite bénédiction qui se trouve dans les livres. « Qua finita, *dit-il*, intrando in ecclesiam missam incipiat. Sponsus autem et sponsa candelas ardentes in manibus tenentes, ad offertorium, missam audientes, offerunt, et antequam *Pax Domini* dicatur, ante altare, sub pallio vel aliquo alio opertorio, sicuti mos est, eos benedicat : ad ultimum prædictus sponsus pacem de presbyterio accipiat, suæque sponsæ ipse ferat. »

Le troisième monument est le Pontifical du monastère de Lyre en Normandie : il date du onzième siècle. Il indique une messe propre, dont l'introït est celui de la sainte Trinité, et avant le *Pax Domini*, la grande bénédiction conforme à celle du Missel romain, *Deus qui potestate virtutis tuæ*. Le Cérémonial de saint Victor, du XIIe siècle, que rapporte ensuite Martène, prescrit la même messe, la même bénédiction, et de plus une préface propre.

Le Pontifical de l'église d'Arles, manuscrit du siècle suivant, est presque en tous points conforme à celui de Lyre.

(1) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, lib. I, cap. 9, art. 5. Edit. Venet. tom. II, pag. 127 et ss.

A ces rites le Pontifical d'Autun, qui est de la même époque, ajoute une bénédiction à faire par le prêtre *intra thalamum*, lorsque la cérémonie est terminée à l'église. Le Missel de Rouen, d'après un manuscrit qui porte aussi la marque du XIII[e] siècle, ne diffère pas sensiblement des précédents. A Lyon, il en était de même au siècle suivant. On peut consulter également les autres Ordres, rapportés par Martène, de Paris, Amiens, Limoges, Reims, Châlons, Milan. Tous ils font entrer le sacrifice de la messe comme partie intégrante dans la bénédiction du mariage.

Les Rituels de notre pays, qui furent édités avant la grande réforme liturgique introduite par le Gallicanisme, renferment des prescriptions analogues. Le Pastoral de Malines, publié, en 1589, par l'archevêque Jean Hauchin, quoique s'éloignant du Rituel romain sur une foule de points, s'en rapproche considérablement pour le sujet que nous traitons. Après avoir fait réciter quelques prières sur les époux, il ajoute [1] : « Quia vero matrimonium quod conciliat Ecclesia, ipsa confirmat oblatio sacra ; his peractis, novi conjuges honestiori loco collocati audiunt missam, orantes Deum pro matrimonii jam initi prospero successu. Missa autem de nuptiis dicitur, ut habetur in Missali romano..... additis etiam orationibus *Propitiare*, et *Deus qui potestate*, cum cæteris ad nuptias pertinentibus. » Le Rituel de Tournay, publié environ quarante ans après, reproduit à peu près textuellement la disposition du Pastoral de Malines. Le Rituel de Reims, bien que plus récent, est encore plus formel. Selon ce Rituel [2], « la célébration du mariage et la bénédiction de l'anneau se font à la porte de l'église. Ensuite le prêtre, après avoir jeté de l'eau

(1) *Ritus ac forma celebr. sponsalia*, pag. 132.

(2) *Rituel de la province de Reims*, 1677, page 225. L'archevêque Le Tellier assure que, pour les prières et cérémonies, il a suivi exactement l'édition de 1585.

bénite sur l'époux et l'épouse, montera à l'autel pour dire la messe.... Etant arrivé à l'antienne de la communion, il fera avancer l'époux et l'épouse proche de l'autel, où étant à genoux sous un poële qui sera tenu par deux clercs, il se tournera vers eux et les bénira par les prières suivantes... Si la femme qu'on marie avait déjà été mariée,.... il faudrait omettre cette bénédiction et la cérémonie du poële. On ne fait pas non plus cette bénédiction quand on marie par dispense dans les temps défendus par l'Eglise. »

Citons enfin le Rituel de Paris publié par Mgr de Beaumont, qui respecta aussi avec soin les cérémonies approuvées par ses prédécesseurs. L'anneau ayant été bénit [1], « parochus jubet sponsum, apprehensa manu dextra sponsæ, eam ad altare missam audituros ducere. Deinde celebrabitur missa in nuptiis.... *Benedictio conjugum.* Fit super sponsas quæ nondum nupserunt. Dicto *Libera nos*, repositaque particula hostiæ super patenam, antequam sacerdos dicat *Pax Domini*, sponsus et sponsa, flexis genibus ante altare, cooperiuntur velamine albo ; et sacerdos, versa facie, extensaque manu dextera super eos, dicit mediocri voce, sequentem orationem, sine *Dominus vobiscum*, ministro librum tenente, *Propitiare, Domine*, etc. »

De tous les documents que nous avons produits dans le cours de cet article, il résulte à l'évidence que, dès les premiers siècles et dans toutes les églises d'Occident, la bénédiction nuptiale a été unie à l'offrande du saint sacrifice, et a fait partie intégrante de la messe de mariage. Ne serait-ce pas, selon la règle de saint Augustin, la preuve que ce rite est de tradition apostolique? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'on se réclamerait en vain de certains usages locaux pour diviser ce qui a toujours été uni ; car ces usages sont nécessairement modernes, ils

(1) *Edit.* 1777, pag. 379.

ne remontent pas au delà du XVII[e] siècle, et ils n'ont été introduits qu'au mépris de la coutume constante et universelle de l'Eglise. Ils n'ont conséquemment aucune valeur, et ne sont nullement compris dans les usages louables que le Concile de Trente désirait voir conserver et maintenir dans les diocèses où ils existaient. La seule pratique à suivre est la règle du Rituel romain[1] : « Si benedicendæ sunt nuptiæ, parochus missam pro sponso et sponsa, ut in Missali romano, celebret, servatis omnibus quæ ibi præscribuntur. »

Telle est aussi la règle prescrite et confirmée à diverses reprises par la congrégation des Rites. Une fois cependant, en 1836, elle avait permis, vu la difficulté de célébrer la messe au moment du mariage, de distraire les prières qui composent la bénédiction nuptiale, et de les réciter sur les époux après le mariage contracté. Mais elle revint bientôt sur cette résolution, et déclara, *avec l'assentiment exprès du Souverain Pontife*, que la bénédiction solennelle des époux ne peut se donner que pendant la messe[2]. « Sanctitas sua, super requisitis a RR. Episcopo oratore, mandavit ut dubiis ipsis, juxta mentem suam et alias decreta, responsa darentur, nimirum.... *Ea vero assignata benedictio non est impertienda nisi in missa.* »

Cette réponse fut confirmée quelques années plus tard, à propos d'une demande présentée par l'Evêque de Montauban. Bien plus, la S. Congrégation des Rites vient de déclarer que la résolution *in Eysteten.* était révoquée par les réponses postérieures et qu'on ne pouvait plus s'en prévaloir.

Comme ces deux décisions mettent fin à toute controverse, nous les reproduisons intégralement.

(1) Tit. VII, cap. 2, *Ritus celebrandi matrimon.* Edit. Bonon. 1773, pag. 195.

(2) 23 junii 1853, in *Limburgen.* Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, n. 5190, vol. IV, pag. 174, 3[a] edit. Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Benedictio*, § 2.

Montis Albani. 1. An possit sacerdos, quum matrimonia extra missam celebrantur, sicut in ecclesiis civitatum diœcesis Montis Albani frequenter evenit, sponsis benedictionem impertiri et orationes recitare quæ in Missali, in missa pro sponso et sponsa habentur, quæque dicendæ sunt post *Pater noster*, tum ante *Placeat;* quando agitur de nuptiis in quibus non est deneganda supradicta benedictio? Et quatenus affirmative, an teneatur?

2 Licetne missam pro sponso et sponsa et benedictionem ad diem proxime sequentem, vel in aliam multo remotiorem differre, etsi conjuges ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo cohabitent?

3......

4. An facta per Episcopum licentia contrahendi matrimonium temporibus a S. Concilio Tridentino vetitis, censeatur etiam permissa benedictio conjugum per preces et orationes in missa pro sponsis contentas? Et quatenus negative, an possit Episcopus in casu eam facultatem concedere?

Respond. Ad 1. *Negative in omnibus.*

Ad 2. *Negative in casu.*

Ad 4. *Negative in omnibus.* Die 14 augusti 1858 (5275).

Imolen. EE. et RR. Dne.

Etsi S. R. Congregatio, anno 1838, die 1 septembris, rescripserit in Eysteten. nihil obstare quominus benedictio nuptiarum, in Missali præscripta intra missam, extra missam ipsam detur; attamen die 23 junii 1853, in una Limburgen. re maturius perpensa, ab illa decisione recedens, mandante S. D. N. Pio papa IX, decrevit : Benedictionem nuptiarum nonnisi in missa impertiendam esse. Nec diversimode declaravit anno mox elapso 1858, die 14 augusti, dubiis respondens ea de re propositis a RR. Episcopo Montis Albani.

Quum itaque novissima S. Congregationis decreta solemnem Nuptiarum benedictionem abstrahi vetant a missa, Eminentia Vestra jam videt dubiis ab ipsa nuper exhibitis, quæ id licere supponunt, nullum hodie locum superesse posse, postquam supradictum decretum in Eysteten. quo unice innituntur, fuit revocatum. Interim EE. V. manus humillime deosculor. Die 26 martii 1859 (5289).

S'il en est ainsi, nous dira-t-on, il n'y aura bientôt plus de

mariages bénits dans les contrées où il se fait un contrat civil. Car si l'on ne peut distraire de la messe les prières qui forment la bénédiction nuptiale ; et s'il est défendu de différer au lendemain la bénédiction nuptiale, lorsque les époux ont cohabité ensemble, suivant la résolution donnée plus haut *in Montis Albani ad 2;* comment sera-t-il possible de bénir les mariages, puisque d'ordinaire ils sont contractés à une heure très-avancée du jour?

D'autre part, néanmoins, la bénédiction nuptiale n'est pas un rite simplement de conseil, et grand nombre de théologiens enseignent qu'il y aurait une faute au moins vénielle à négliger de la recevoir. « Conveniunt tamen omnes, *dit saint Alphonse*[1], quod omissio absoluta benedictionis non excusetur saltem a veniali. » Voilà donc, conclura-t-on, par suite du maintien d'une règle qui ne convient plus aux circonstances dans lesquelles nous vivons, un grand nombre de

(1) *Theolog. mor.* lib. vi, tr. 6, n. 984 *fine.* Voici en quels termes Giribaldi, théologien très-estimé de Benoît XIV, rend compte de la controverse soulevée sur cette question. Tract. x, *De sacram. matrimonii,* cap. 9. « Probabile est esse peccatum mortale benedictionem nuptialem omnino relinquere et omittere propter antiquam Ecclesiæ consuetudinem, quæ videtur habere vim præcepti ; et colligitur ex modo loquendi sacrorum canonum ... Et novissime Tridentinum eadem jura renovare videtur, dum hortatur conjuges ut ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo non cohabitent ; unde prælati et parochi sollicite student ut noviter conjugati benedictionem suscipiant. Quæ omnia innuunt esse præceptum, non consilium, ut primæ nuptiæ benedicantur, cum præcipue materia videatur gravis et magni momenti, cum dicta benedictio valde congruat bono progressui matrimonii. Ita Henriquez, Filliuc. Leander, etc.

Probabilius esse non excedere culpam venialem, quia illa benedictio, cum non sit sacramentum, sed sacramentale quoddam, non videtur tanti momenti, nec ita congruens progressui matrimonii, ut illius omissio debeat inferre culpam lethalem. Nec aliter habetur ex juribus antiquis, quæ solum inferunt culpam venialem, ut tradunt magis communiter Doctores Barbosa, Sanchez, Hurtadus, Bonacina, Diana et alii quos affert et sequitur Bossius, Rossignol, Antonius a Spi. S. etc. »

fautes commises, et la plupart des unions matrimoniales seront privées de la bénédiction, qui cependant a été établie à leur intention. Ne serait-il pas préférable de revenir à la pratique adoptée par la sainte Congrégation dans la réponse *in Eysteten*, et de permettre la bénédiction du mariage hors le temps de la messe?

Cette observation, que nous présentons ici sous forme d'objection, nous a été faite nombre de fois et par des prêtres non moins fervents que zélés. Elle est en outre de nature à faire impression, et paraît assez concluante au premier abord. Néanmoins, nous avons de nombreux motifs pour la rejeter.

1° L'union intime de la bénédiction nuptiale avec le saint sacrifice de la messe est, comme nous l'avons vu, un usage qui s'est perpétué sans interruption dans l'Eglise, tant à Rome que dans les provinces, à tel point qu'on l'appellerait à juste titre un rite de tradition apostolique. Il ne faut donc pas espérer que le Saint Siége modifie désormais les décisions portées, et revienne encore à la concession faite par le décret *Eysteten*. C'est après mûr examen, et suivant la volonté formellement exprimée de notre saint Père le Pape Pie IX, qu'a été portée la décision *in Limburgen*, révoquant la concession précédente, et tout porte à croire qu'elle fera dorénavant loi dans l'Eglise.

2° Il ne nous appartient pas, et du reste ce ne serait pas ici le lieu, d'examiner la question de savoir si l'Eglise peut abroger une loi qui repose sur la tradition apostolique. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que l'on a plus que jamais des motifs pressants de conserver au mariage religieux le prestige et l'éclat dont l'avaient entouré les pasteurs des premiers siècles. On ne peut se le dissimuler, l'esprit philosophique et antireligieux qui a introduit le mariage civil dans les lois modernes, poursuit son but avec adresse et persistance. Chaque jour il s'ingénie à lui donner plus d'importance, pour arriver enfin à annihiler le mariage religieux, à le réduire

à n'être plus qu'une simple formalité dont on se débarrassera bientôt. Voyez les allées et venues qu'on requiert des futurs époux, les actes de naissance et de décès, le consentement authentique ou la présence des ascendants, le certificat de milice, les difficultés, les entraves multipliées qui font retarder ou arrêtent même la conclusion de cet acte. Et lorsqu'enfin on est parvenu à satisfaire aux innombrables prescriptions de la loi, lorsque l'officier de l'Etat civil et les témoins ont signé au contrat, tout paraît dit, et l'Eglise ne ressemble pas mal à un simple bureau d'enregistrement. De jour en jour l'estime du contrat religieux, du seul contrat véritable, s'affaiblit et se perd dans nos populations. Il est donc grand temps de remonter la pente qui a été descendue, et de rendre au contrat religieux toute son importance ; sinon, dans un temps peu éloigné, le mal aura tellement grandi qu'on y portera difficilement remède.

Nous avons la conviction qu'un prompt retour aux prescriptions du Rituel, et l'obligation imposée aux époux d'assister à la messe et d'y recevoir la bénédiction nuptiale, remédieraient en partie au mal que nous signalons, et balanceraient avec quelque succès les efforts tentés par nos ennemis. Qu'on rentre donc dans les saines traditions de l'Eglise, qu'on rende au mariage son éclat et son prestige, qu'on l'entoure de certaines difficultés, et bientôt l'acte civil sera relégué au dernier plan, et n'apparaîtra plus qu'une entrave apportée par le philosophisme au bonheur et à la sanctification des enfants de Dieu.

3° Quoique les inconvénients qui sortiront du maintien de l'ancienne discipline soient, à notre jugement, moindres qu'on ne se l'imagine, ils peuvent être cependant assez graves : c'est pourquoi nous pensons que l'initiative de la réforme doit venir des premiers pasteurs. Le Concile de Trente n'a pas dédaigné de rédiger la doctrine et de porter des canons relatifs au mariage : pourquoi le prochain Concile œcuménique

ne rechercherait-il pas les moyens d'éliminer, ou du moins d'affaiblir considérablement un abus qui grandit de jour en jour, et menace d'envahir toutes les nations catholiques? Quel empêchement y a-t-il que cet objet soit soumis aux délibérations de notre sage Episcopat? Nous ne doutons pas qu'avec l'aide de Dieu, le remède ne soit trouvé et apporté au triste état de choses actuel.

4° En attendant cet heureux résultat, que nous appelons de tous nos vœux, les pasteurs feront bien d'inspirer à leurs paroissiens qui se marient, une grande estime de la bénédiction nuptiale et un vif désir de la recevoir. Ils en persuaderont aisément quelques-uns, dont l'exemple ne sera pas sans influence, et ils seront peut-être étonnés du résultat qu'ils obtiendront, et de la facilité avec laquelle on se rendra à leurs désirs.

Rappelons en terminant que, selon les décisions du Saint Office, il n'est pas nécessaire que la messe soit dite à l'intention des époux, et que pendant la messe il est permis de bénir plusieurs couples à la fois[1].

II. On était généralement d'accord sur la pratique à suivre relativement à la bénédiction solennelle des fonts au Samedi saint, et cette pratique reposait sur les décrets de la sainte Congrégation des Rites. D'après l'interprétation donnée à ces décisions, lorsque les huiles saintes n'avaient pas été distribuées, à cause du trop grand éloignement, sans que toutefois le retard dût être long, le curé attendait et mêlait à l'eau des fonts, en secret et sans cérémonies, les saintes huiles dès qu'il les avait reçues. C'est ainsi qu'on entendait le décret *in Lucana*, du 12 avril 1754[2]. Mais s'il s'agissait du cas où, par suite des troubles politiques du pays, ou de la vacance des siéges épiscopaux, il devenait très-difficile de se procurer les

(1) Cfr. *Mélanges théologiques*, tom. II, page 139.

(2) « An fas sit parocho uti, in collatione sacramenti Baptismatis, aqua in

saintes huiles, le retard devant être très-long, on croyait devoir, selon le décret *in Oriolen,* du 23 septembre 1837, ne rien retrancher de la cérémonie du Samedi saint, et employer les huiles de l'année précédente dans la bénédiction des fonts. Cette interprétation avait au surplus été soumise à la sainte Congrégation des Rites par Mgr Baillès, Evêque de Luçon, et avait été appouvée. « Pro diversitate circumstantiarum, *dit la réponse*, in praxi utrumque decretum servari posse. Nam in *Lucana* supponitur quod ex aliquo fortuito casu olea sacra ad breve tempus retardentur. Et in *Oriolen.* loquitur de omnimeda impossibilitate habendi olea sacra a propria cathedrali vel a vicinioribus diœcesibus. » 12 aug. 1854 in *Lucionen.* ad 79[1].

Depuis cette époque une nouvelle décision est intervenue. L'interprétation donnée jusqu'ici aux décrets est rejetée, et il faut, dans tous les cas, s'en tenir à la réponse in *Oriolen.* c'est-à-dire, mêler à l'eau des fonts les saintes huiles de l'année précédente.

Impossible de se méprendre sur le sens et la portée du nouveau décret. Le voici :

CADURCEN.

Vicarius generalis Episcopi Cadurcen. scire cupiens quomodo se gerere debeant parochi ejusdem diœcesis, in benedictione fontis baptismalis in Sabbato sancto peragenda, quo casu ob magnam parochiæ ab urbe episcopali distantiam, sacra olea feria V in cœna Domini ab

ecclesia matrice aut plebanali benedicta, cui privatim et non in ipso actu benedictionis baptismalis, infusa fuerint olea sacra ?

Resp. Parochi ex matricis fonte aquam, cui sacra olea jam fuerint commixta, suscipere debent, quam adhibeant in Baptismatis collatione. Qui vere ante fontis benedictionem olea sacra recipere non potuerunt, illa subinde privatim ac separatim mittere poterunt. » Au témoignage de Beuvelet, cette manière de faire était recommandée par les Rituels de Chartres et de Beauvais, et suivie à Evreux, Tarbes et S. Brieuc. *Instruct. sur le Rituel*, pag. 34.

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, pag. 30, edit. 4ª.

Episcopo consecrata in promptu habere nequeunt, a S. R. C. petiit: Utrum iidem parochi servare debeant decretum diei 12 aprilis 1755, in *Lucana*, ad dub. 3, juxta quod fontis benedictio fieri posse in casu videtur absque sacris oleis, privatim subinde ac separatim infundendis postquam fuerint recepta ? An potius aliud decretum in *Oriolen.* diei 23 septembris 1837, ubi præscribitur benedictionem fontis in casu celebrandam cum infusione sacrorum oleorum anni præcedentis?

Sacra porro Rituum Congregatio, post accuratum propositi dubii examen, respondendum censuit : servandum in casu postremum S. R. C. decretum in *Oriolen.* diei 23 sept. 1837.

Atque ita rescripsit, die 19 sept. 1859 (5294).

La S. Congrégation des Rites ne nous fait pas connaître le motif sur lequel elle s'est appuyée pour révoquer la décision qu'elle avait portée antérieurement. Nous pensons toutefois le trouver dans l'usage constant, perpétuel, voire apostolique, de conférer solennellement le Baptême au Samedi saint. Or, comment baptiser, lorsque les saintes huiles ne sont pas mêlées à l'eau des fonts? Si donc l'Eglise tient à ce que l'antique usage de baptiser en ce jour soit maintenu autant que possible, il faut nécessairement que les cérémonies du Samedi saint ne soient pas scindées, et que la bénédiction des fonts soit immédiatement complétée.

Il nous reste conséquemment à montrer que l'intention de l'Eglise est bien celle que nous lui attribuons. Ouvrons, pour nous en convaincre, les livres liturgiques, et d'abord le Rituel romain.

« Quamvis Baptismus, *dit-il*[1], quovis tempore, etiam interdicti et cessationis a divinis, præsertim si necessitas urgeat, conferri possit ; tamen duo potissimum ex antiquissimo Ecclesiæ ritu sacri sunt dies, in quibus solemni cæremonia hoc sacramentum administrari maxime convenit : nempe Sabbatum

(1) *De sacram. Baptismi*, cap. II, tit. I, n. 27.

sanctum Paschæ et Sabbatum Pentecostes, quibus diebus baptismalis fontis aqua rite consecratur. Quem ritum, quantum fieri commode potest, in adultis baptizandis, nisi periculum vitæ immineat, retineri decet, aut certe omnino non prætermitti, præcipue in metropolitanis aut cathedralibus ecclesiis. » La recommandation du Rituel romain, pour ce qui concerne les métropoles et les cathédrales, est renouvelée par le Cérémonial des Evêques, qui l'étend même aux enfants nés dans les huit jours[1]. « Si aderunt catechumeni, baptizentur more solito ab Episcopo, aut a digniore ex capitulo; et per octo dies ante, in ipsa ecclesia, nisi periculum immineat, nullus infans baptizetur. »

Elle le fut aussi tout spécialement par le Pape Benoît XIII, Pontife si zélé pour l'observance des canons, qui porta le décret suivant dans le Concile provincial de Rome[2] : « Non est parochorum tantum quod, juxta sacra Canonum statuta, Rituali romano præscribitur, ut solemnis scilicet per eos bis in anno, utroque Sabbato ante sacratissimum Pascha et Pentecosten, baptismalis fontis benedictio persolvatur, sacrumque baptisma tunc solemnius ministretur. Speciali id etiam ratione ab Episcopis exigit Cæremoniale Episcoporum, et Nos ipsi præcipuas velut inter pontificalis ordinis actiones non minori sollicitudine commendamus. » Le texte du Catéchisme romain est des plus instructifs, et nous ne pouvons le passer sous silence; car l'autorité de ce livre est des plus grandes dans l'Eglise. « Consecratur baptismi fons, *dit-il*[3], addito mysticæ unctionis oleo. Neque id omni tempore fieri permissum est. Sed more majorum, festi quidam dies, qui omnium celeberrimi et sanctissimi optimo jure habendi sunt, expe-

(1) Lib. II, cap. 27, n. 18.

(2) Tit. XXVI, cap. 1. Benoît XIII ne se contenta pas de recommander aux Evêques de conférer solennellement le Baptême aux jours indiqués par l'Eglise pour cette fonction ; il se fit un devoir, au rapport de Catalani, d'en donner lui-même l'exemple.

(3) Part. II, num. 66.

ctantur : in quorum vigiliis sacræ ablutionis aqua conficitur. Quibus etiam tantum diebus, nisi necessitas aliter facere coegisset, in veteris Ecclesiæ more positum fuit, ut Baptismus administraretur. Sed quamvis Ecclesia hoc tempore, propter communis vitæ pericula, eam consuetudinem retinendam non judicarit, tamen solemnes illos dies Paschæ et Pentecostes, quibus Baptismi aqua consecranda est, summa cum religione adhuc observavit. »

L'esprit de l'Eglise romaine est donc tel que nous l'avons dit. « Et certes, *ajoute Fornici*[1], puisqu'au temps de Pâques on fait des prières spéciales pour ceux qui ont été régénérés dans les eaux du Baptême, puisque pendant toute l'octave de Pâques et de la Pentecôte, l'Eglise offre le sacrifice spécialement pour eux, il est tout à fait convenable que ses paroles ne soient pas privées d'opportunité. »

Au surplus l'Eglise de Rome n'est pas la seule qui s'efforce de maintenir l'ancien usage de baptiser solennellement aux deux jours fixés par la discipline des premiers siècles ; beaucoup d'autres diocèses ou provinces ecclésiastiques ont reçu des prescriptions qui tendent au même but. En Angleterre, le Concile de Reading, tenu en 1279 par Jean Peckham, Archevêque de Cantorbéry, statua[2] : « Ut pueri per octo dies ante Pascha, et per dies totidem ante Pentecosten, de matrum uteris nati, si absque periculo reservari valeant, reserventur usque ad illa tempora baptizandi. Ita quod cum medio tempore in nativitatem puerorum et hujusmodi baptismum perfectum recipiant catechismum, solaque diebus baptismum faciant super universo faciendum. » Saint Charles Borromée avait porté un

(1) *Institut. liturg.* part. III, *de l'adm. du Bapt.* chap. 6.

(2) *Labbe-Coleti,* tom. XIV, colon. 635. Ce texte, quoique fautif, est intelligible. Il signifie que vers le milieu de la semaine, les enfants reçoivent la première partie du baptême, qu'on appelle le catéchisme, pour représenter le catéchuménat, en sorte que le samedi avant Pâques ou Pentecôte, il n'y ait plus qu'à verser l'eau, et terminer le Baptême de tous.

semblable statut, avec cette différence cependant que tous les enfants étaient baptisés pendant huit jours à la cathédrale[1]. « Si qui infantes, intra alicujus urbanæ parochialis ecclesiæ fines, Sabbato sancto usque ad Sabbatum in Albis, et a Sabbato item vigiliæ Pentecostes usque ad Sabbatum proximum nati, baptizandi sunt ; ad cathedralem ecclesiam, cui pro observantiæ officio, proque veteris instituti usu, statis illis hebdomadis hoc tribui debet, deferantur. » Citons enfin le Rituel de Paris[2] : « Quantum fieri potest, antiquissimus Ecclesiæ ritus servetur. Instante Sabbato Paschæ vel Pentecostes, si qui erunt catechumeni, quorum Baptismus in id tempus differri absque eorum periculo queat, in solemni cæremonia baptizari poterunt, prædictis diebus Sabbati Paschæ vel Pentecostes, post factam baptismalis fontis consecrationem ; de quo monebit parochus dominica Palmarum et dominica infra octavam Ascensionis. »

Ces témoignages suffisent et au-delà pour attester l'intention de l'Eglise de conserver l'antique tradition. Quant à celle-ci, elle ne peut faire l'objet d'un doute, et nous ne nous mettons pas en frais d'érudition pour l'établir. Le lecteur désireux de consulter les textes des Pères, des Conciles, et des ordonnances qui ont trait à ce sujet, en trouveront une longue suite dans les ouvrages de Martène[3], Grancolas[4], Chardon[5], Tompa[6], Selvaggio[7], et autres auteurs du même genre.

(1) Dans le 4e concile provincial, tit. *de Baptismo.*

(2) De *tempore et loco Baptismi.* Edit. 1777. Le Rituel invoque en note le concile de Paris, tenu en 829.

(3) De *antiquis Ecclesiæ ritibus,* tom. I, pag. 1.

(4) *Ancien sacramentaire de l'Eglise,* 2e partie, pages 48-50.

(5) *Histoire des Sacrements,* liv. I, sect. I, part. II, chap. 1.

(6) *Instit. de sacris Christ. ritibus,* part. II, sect. I, cap. 4, § 28.

(7) *Antiquit. Christ. Instit.* Part. III, c. 4, § 1.

COMMENTAIRE SUR LE TITRE VII DU Ve LIVRE DES DÉCRÉTALES.

DES HÉRÉTIQUES.

Peut-être que beaucoup de nos lecteurs seront disposés à critiquer le choix que nous faisons de ce titre pour leur en donner le commentaire : ils n'y soupçonneront aucune utilité pratique. Cependant cette matière offre un grand nombre de questions très-intéressantes et d'une pratique journalière. Citons-en quelques-unes : la profession de foi ordonnée par l'Eglise aux bénéficiers, et à ceux qui sont chargés d'enseigner ; la défense de lire certains livres des hérétiques; la défense de communiquer avec les hérétiques. Quelle est l'étendue de ces lois ? Jusqu'à quel point obligent-elles encore de nos jours? Quelles peines encourent ceux qui les transgressent? Voilà des questions pleines d'actualité et qui trouveront leur solution dans notre commentaire. Nous espérons donc que notre choix recevra l'approbation de nos lecteurs.

Nous diviserons ce commentaire en quatre chapitres. Dans le premier, nous donnerons la définition de l'hérésie, et ses divisions, et nous définirons sa nature. Le second nous montrera les mesures prises par l'Eglise pour préserver ses enfants de l'hérésie. Le troisième décrira les peines portées contre les hérétiques. Enfin dans le quatrième nous rechercherons quel est le juge du crime de l'hérésie et ce qui regarde l'absolution de ce crime.

CHAPITRE I.

DÉFINITION ET NATURE DE L'HÉRÉSIE ; SES DIVISIONS.

SOMMAIRE. I. Définition de l'*hérésie*. — II. Conditions requises. — III. Négation d'une *vérité de foi catholique*. — IV. Par une personne *baptisée*. — V. *Volontaire* et *opiniâtre*. — VI. Quand y a-t-il opiniâtreté? — VII. Deux éléments constitutifs de l'hérésie. — VIII. Le doute purement négatif n'est pas une hérésie. — IX. Mais bien le doute positif. — XI-XIV. *Quid* de l'erreur procédant de l'ignorance ? — XV. *Quid* au for extérieur? — XVI-XVIII. Comment divise-t-on l'hérésie?

I. Dans le principe, le mot *hérésie*, qui dérive du mot grec *αἱρέω* (je choisis), ne désignait qu'un choix, un parti, une secte bonne ou mauvaise. C'est ainsi que l'on disait l'hérésie stoïcienne, l'hérésie péripatéticienne, pour désigner les écoles de Zénon et d'Aristote. Plus tard, ce mot ne fut plus pris qu'en mauvaise part, surtout en matière de religion. Dans le langage ecclésiastique, il signifie donc une erreur volontaire contre la foi.

II. Mais toute erreur contre la foi n'est pas une hérésie : pour qu'elle soit telle, plusieurs conditions sont requises. L'une concerne l'objet de l'hérésie, c'est-à-dire, la vérité que l'on rejette ; les autres regardent la personne qui refuse d'admettre cette vérité. Voyons d'abord la première condition.

III. Il faut que la vérité repoussée soit une *vérité de foi catholique*[1]. Il ne suffit pas, pour qu'une vérité soit article de foi, qu'elle soit révélée et contenue dans l'Ecriture sainte ou dans la tradition ; il est, en outre, nécessaire que l'Eglise ait déclaré qu'elle y est contenue et l'ait proposée comme article de foi. Car, comme le dit S. Alphonse, « divina revelatio nobis non patefit, nisi per Ecclesiam, quæ revelationes pro-

(1) Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Hæresis*, n. 8.

ponit[1]. » C'est donc avec raison que Devoti dit : « Ut quis hæreticus sit, necesse est, quod resistat fidei dogmati ab Ecclesia recepto. Ex quo efficitur, ut hæreticus haberi non possit, qui opiniones sequitur, de quibus nondum ab Ecclesia judicium latum est[2]. » C'est ce qui faisait dire à saint Augustin : « Ferendus est disputator errans in aliis quæstionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatis ; ibi ferendus est error[3]. » C'est pourquoi encore le même saint Docteur disait : « Non enim, si quisquam, verbi gratia, dixerit aquilarum pullos paterno ungue suspensos et radiis solis oblatos, si oculis palpitaverint, tanquam adulterinos in terram, luce quodam modo convincente, dimitti, si forte hoc falsum est, hæreticus judicandus est. Et hoc, quia.... nec fidem nostram, propter quam fideles vocamur, aut creditum lædit, aut creditum juvat[4]. » Il est donc nécessaire que l'erreur soit opposée à une vérité de foi. Voilà pour ce qui regarde l'objet de l'hérésie. Passons aux conditions qui se tiennent du côté de la personne hérétique.

IV. La première condition, c'est que cette personne soit baptisée. En effet, nous examinons ici l'hérésie en tant qu'elle ressortit au for extérieur de l'Eglise[5] ; or, le baptême est la porte qui nous introduit dans l'Eglise, et nous soumet à sa juridiction. Aussi le Concile de Trente assure-t-il que l'Eglise n'exerce sa juridiction sur aucune personne qui ne soit entrée en elle par la porte du baptême. « Cum Ecclesia,

(1) *Theologia moralis*, Lib. II, n. 1.

(2) *Institutiones canonicæ*, Lib. IV, Tit. IV, § II, n. 1.

(3) Serm. 294, n. 20. *Oper.* Tom. V, col. 1194, edit. Benedict.

(4) *De gestis Pelagi*, n. 18. *Ibid.*, Tom. X, col. 201.

(5) Le baptême est-il nécessaire pour être hérétique devant Dieu? C'est une question agitée par les auteurs, qui la résolvent généralement dans le sens négatif. V. Card. de Lugo, *Tractatus de virtute fidei divinæ*, Disp. XX, n. 138 ; Schmalzgrueber, *jus ecclesiasticum universum*, Lib. V, Tit. VII, n. 9 ; Collet, *Tractatus de fide*, n. 216 seq.

dit-il, in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit Apostolus[1], de iis, qui foris sunt, judicare[2]? » Cette condition est, du reste, généralement admise par les auteurs[3].

V. La seconde condition est que l'erreur soit volontaire et opiniâtre. Voici en quels termes saint Augustin exige l'opiniâtreté comme condition de l'hérésie. « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, præsertim quam non audacia præsumptionis suæ pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint; nequaquam sunt inter hæreticos deputandi[4]. » Dans un autre endroit, le même Saint dit encore : « Qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt; hæretici fiunt, et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis[5]. » Enfin ce grand Docteur dit ailleurs que ce qui fait les hérétiques, c'est que, lisant les livres saints des catholiques et ne les comprenant pas bien, ils soutiennent, avec opiniâtreté, leurs fausses opinions contre la vérité des Ecritures[6].

(1) I Corinth. v, 12.

(2) Sess. xiv, cap. 2, *De Pœnitentia*.

(3) Cf. De Lugo, *Loc. cit.*, n. 139; Schmalzgrueber, *Loc. cit.*, n. 10; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, Lib. v, Tit. vii, n. 3 ; Pirhing, *Jus canonicum*, Lib. v, Tit. vii, n. 6; Suarez, *De censuris*, Disp. xxi, sect. 2, n. 4 ; Card. Albitius, *De inconstantia in fide*, Lib. i, Cap. xi, n. 25.

(4) Epistola 43, n. i. *Ibid.*, Tom. ii, col. 88.

(5) *De civitate Dei*, Lib. xviii, Cap. 51, n. 1. *Ibid.*, Tom. vii, col. 533.

(6) « Neque enim, *dit-il*, non omnes hæretici scripturas catholicas legunt; nec ob aliud sunt hæretici, nisi quod eas non recte intelligentes, suas falsas opiniones contra earum veritatem pervicaciter asserunt. » *De Genesi ad litteram*, Lib. vii, n. 13. *Ibid.*, Tom. iii, Part. i, col. 215. Ailleurs, parlant d'un catholique qui tient erronément une opinion contraire à l'enseignement de l'Eglise, saint Augustin dit encore : « Istum nondum hæreticum dico, nisi

Cette condition, posée par saint Augustin, est admise par tous les auteurs[1].

VI. Mais quand y aura-t-il opiniâtreté? Faut-il pour cela que l'hérétique ait été prévenu de son erreur, et que nonobstant cet avertissement, il y ait persévéré pendant un certain temps? Non; mais il suffit qu'il embrasse de propos délibéré une erreur qu'il sait très-bien être opposée à la doctrine et à la définition de l'Eglise. Un avertissement ne pourrait avoir d'autre but que de faire remarquer l'opposition qui existe entre l'erreur et l'enseignement de l'Eglise. Mais cette opposition est connue, nous le supposons. Si, malgré cette connaissance que nous lui supposons, il embrasse l'erreur, il fait preuve d'opiniâtreté, et devient véritablement hérétique. C'est l'opinion commune[2], que confirme la pratique du Saint Office. « Communis, *dit le Cardinal de Lugo*, et verissima theologorum sententia docet, eam monitionem, vel temporis diuturnitatem, aut moram non exigi ut aliquis hæreticus fiat, et pœnas hæreticorum incurrat; sed sufficere, quod cum deliberatione plena errorem amplectatur, et exprimat, quem videt ab Ecclesiæ sensu, et definitione alienum esse. Ita... et Diana... qui bene observat... nec etiam in foro externo requiri semper monitionem, et correctionem præcedentem, ut aliquis tanquam hæreticus, et pertinax puniatur, nec id quidem in praxi Sancti Officii observari...... Ratio autem est

manifestata sibi doctrina catholicæ fidei resistere maluerit, et illud quod tenebat elegerit. » *De baptismo contra Donatistas*, Lib. IV, n. 23; *ibid.*, tom. IX, col. 135. V. encore *De anima et ejus origine*, Lib. III, n. 23, *ibid.*, Tom. X, col. 384.

(1) Cf. De Lugo, *loc. cit.*, n. 154; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 3; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici maxime privati*, Lib. V, § 123; Albitius, *op. cit.*, Lib. I, Cap. XII, n. 1; Wiestner, *loc. cit.*, n. 1.

(2) Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Lib. V, Tit. VII, n. 5; Albitius, *loc. cit.*, n. 2; Ferraris. *Bibliotheca canonica*, V. *Hæresis*, n. 6.

clara, quia monitio externa solum deservire potest, ut errans advertat ad oppositionem sui erroris cum doctrina Ecclesiæ. Si ergo id totum ipse multo melius scit ex libris, et definitionibus conciliorum, quam ex monitoris verbis scire posset, non est cur necessaria sit alia monitio, ut pertinax sit contra Ecclesiam. Neque etiam ad hoc alia temporis mora requiritur, cum brevissime possit auctoritas, et sensus Ecclesiæ cognosci, et deliberate contemni, sicut in aliis peccatis contingit[1]. »

VII. De ce que nous avons dit jusqu'à présent, il résulte que deux choses constituent la nature de l'hérésie : un acte de l'intelligence et un acte de la volonté. L'acte de l'intelligence n'est autre que le jugement erroné en matière de foi. L'acte de la volonté consiste dans l'adhésion volontaire à l'erreur connue comme telle. « Ad *hæresim formalem* duo copulative requiruntur, *écrit Reiffenstuel,* nimirum error in intellectu, et pertinacia in voluntate. Communis et certa[2]. » C'est donc avec raison qu'on définit l'hérésie : *Une erreur volontaire et opiniâtre dans un chrétien, touchant une ou plusieurs vérités révélées de Dieu, et proposées comme telles par l'Eglise*[3].

VIII. De ces données, il résulte 1° que celui-là n'est pas hérétique qui, par crainte, ou pour tout autre motif, ne professe l'hérésie qu'extérieurement, sans y adhérer intérieurement. Il pèche à la vérité contre le précepte de la foi, qui défend toute profession extérieure d'une foi fausse[4]. « Corde enim, *comme dit l'Apôtre*, creditur ad justitiam ; ore

(1) *Loc. cit.*, n. 157.

(2) *Loc. cit.*, n. 4. V. aussi Schmalzgrueber, *loc. cit* , n. 3, ubi : « Ad hanc (hæresim) duo copulative requiruntur, nimirum error in intellectu, et pertinacia in voluntate. » Cf. Ferraris, *Bibliotheca canonica,* V. *Hæresis,* n. 5.

(3) Cf. Guillois, *Explication historique, dogmatique , morale, liturgique et canonique du catéchisme*, Tom. I, pag. 406, edit. Casterman, 1868.

(4) « Eodem præcepto, *dit Benoît XIV avec Sylvius*, quo jubetur assensus veræ fidei, etiam jubetur ejusdem fidei professio exterior. Ergo similiter quo præcepto prohibetur assensus falsæ fidei, etiam prohibetur istius fidei exte-

autem confessio fit ad salutem[1]. » Cependant, au for extérieur, celui qui se serait rendu coupable de cette faute, serait tenu pour hérétique, et puni comme tel. Ces principes sont reçus par tous les auteurs[2].

IX. Il résulte 2° que celui-là n'est point coupable d'hérésie, qui doute en suspendant son jugement, tant que le doute reste purement négatif, car il ne porte aucun jugement sur un article de foi, et par conséquent il n'y a en lui aucune erreur sur un point de foi. Cela est vrai, pourvu qu'il ne suspende pas son jugement, parce qu'il croirait virtuellement et implicitement qu'il ne conste pas de la certitude de cet article de foi. Son doute cesserait alors d'être purement négatif. Ce point est assez généralement admis par les théologiens et les canonistes. Ecoutons l'un de ceux-ci, Schmalzgrueber, qui résume parfaitement l'enseignement commun : « Aliud est (id est, pro hæretico habendus non est), si quis negative tantum dubitet de articulo fidei, quia suspendit omne judicium, ita, ut neque assentiatur objecto proposito, neque etiam dissentiat, quod nec judicet esse certum, neque etiam incertum ; talis enim non habet judicium ullum de articulo fidei proposito ; adeoque nec errorem contrarium fidei habere potest, modo tamen non suspendat judicium circa objectum, seu articulum fidei, eo quod virtualiter et implicite judicet eum esse incertum, et dubium ; tunc enim intellectus sic dubitans non habet se mere negative ; quia ideo objecto sibi proposito assentiri non vult, quod ipsi

rior professio. Qui autem simularet falsam fidem exterius, profiteretur illam : ergo peccaret contra præceptum fidei. » *De synodo diœcesana*, Lib. XIII, cap. XX, n. 12.

(1) Rom. X, 10.

(2) Cf. Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 6 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 23 ; Wiestner, *loc. cit.*, n. 6 ; Pirhing, *Jus canonicum*, Lib. V, Tit. VII, n. 7 ; Suarez, *De fide*, Disp. XIV, sect. ult., n. 5 ; Zallinger, *loc. cit.*, § 124 ; S. Lig. *Loc. cit.*, n. 19, res. 1 ; Card. Albitius, *loc. cit.*, n. 22. Cf. cap. VII, n. 14, 15.

incertum, et dubium esse videatur; ac proinde saltem implicite, et virtualiter judicat incertum esse objectum, seu articulum fidei propositum[1]. »

X. Du moment que le doute devient positif, l'enseignement commun[2], basé sur la raison et sur le droit, y trouve le délit d'hérésie. Cet enseignement repose sur la raison, disons-nous. En effet, un des articles de la foi catholique, et cet article est fondamental, nous donne l'Eglise comme infaillible dans son enseignement; celui donc qui conserve avec opiniâtreté un doute positif sur quelqu'article de foi, tombe dans une erreur contre une vérité de foi catholique; car il tient comme douteux ce que l'Eglise lui ordonne de croire comme certain. Il révoque ainsi en doute ou l'autorité de l'Eglise, ou du moins la vérité qu'elle a définie. Du reste, ici l'autorité se joint à la raison pour établir ce sentiment. En effet, le chapitre premier du titre que nous commentons porte en termes formels : *Dubius in fide, infidelis est.* « Ratio principalis est, *dit Reiffenstuel*, quia inter alios articulos fidei, unus, et quidem principalis, est, veram Ecclesiam in cunctis dogmatibus fidei esse infallibilem et certam; qui autem etiam de uno duntaxat dubitat, jam hoc ipso non credit, eam esse infallibilem et certam; consequenter *hæreticus* est. Accedit, quod dubitans de fide, fidem destruat, cum fides in homine fideli firmitatem in credendo supponat, cap., 1 *De summa Trinitate*[3]. » Tenons donc comme certain que le doute positif renferme le délit d'hérésie.

XI. Il suit encore 3° que celui-là n'est pas hérétique dont

(1) *Loc. cit.*, n. 6. Cf. S. Lig. *Loc. cit.*, n. 19, res. 2 et Lib. VII, n. 302; Card. de Lugo, *loc. cit.*, Disp. XX, n. 16 et seq.; Pirhing, *loc. cit.*, n. 4; Zallinger, *loc. cit.*; Card. Albitius, *ibid.*, cap. VII, n. 5.

(2) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 5; Zallinger, *ibid.*; Card. de Lugo, *ibid.*; Pirhing, *ibid.*: Ferraris, *loc. cit.*, n. 4; Wiestner, *loc cit.*, n. 2; Suarez, *ibid.*, Disp. XIX, sect. IV, n. 10; S. Lig. *ibid.*; Card. Albitius, *ibid.*, cap. VII, n. 2-4.

(3) *Loc. cit.*, n. 10.

l'erreur contre la foi procède de l'ignorance, pourvu qu'il soit disposé à se soumettre au jugement de l'Eglise. Cela est certain, lorsque l'ignorance est invincible, ou du moins n'est pas gravement coupable ; car, ainsi que le dit le Cardinal de Lugo[1], sans une faute grave on ne peut être hérétique, ni encourir les peines portées contre l'hérésie.

XII. Si l'erreur procède d'une ignorance crasse, malgré l'opposition de quelques auteurs[2], l'opinion commune n'y trouve pas le délit d'hérésie[3]. Le motif en est, qu'on n'y rencontre point l'opiniâtreté requise pour cela. En effet, pour qu'il y ait l'opiniâtreté voulue, il faut la connaissance que l'erreur est opposée à la doctrine et à la définition de l'Eglise (n. vi). Or, cette connaissance est supposée faire défaut dans notre cas. Le Cardinal de Lugo développe un autre motif qui nous paraît concluant : c'est que l'habitude de la foi n'est pas anéantie par un péché contre la foi, lorsque l'ignorance en est la cause. « Ratio potissima, *dit-il*, est illa, qua locis citatis diximus, non expelli habitum fidei infusum propter peccatum contra fidem ex ignorantia commissum : quia nimirum habitus fidei non perditur, qnamdiu homo in ea dispositione manet, in qua potest divinæ fidei actus elicere circa articulos sibi sufficienter propositos : ideo enim peccato proprio et perfecto infidelitatis deperditur, quia homo, quantum est ex se, fidem abjicit, nec potest, quamdiu in ea dispositione manet, credere actu fidei divinæ et ex voluntate debita

(1) *Ibid.*, Disp. xx, n. 171. Cf. Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 12 ; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, V. *Hérésie*.

(2) Bordonus, *Tribunale*, cap. ix, n. 47 ; Soto, *in-4*, Disp. 22, quæst. 2, art. 3, concl. 5, cas. 1.

(3) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 14 ; Card. Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, const. i, Innocent. iv, sect. i, n. 2 ; Card. Albitius, *ibid* , cap. xi, n. 13 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 9 ; Pirhing, *ibid.*, n. 2 ; Wiestner, *ibid.*, n. 5 ; Suarez, *De fide*, Disp. xix, sect. iii, n. 9 et 18 ; S. Lig., *loc. cit.*, res. 3 ; Sanchez, *Opus morale*, Lib. ii, cap. vii, n. 20.

piæ affectionis articulum aliquem sibi propositum, quam indispositionem non incurrit per dissensum malum ex ignorantia provenientem : potest enim adhuc habere voluntatem universalem et piam credendi firmissime omnia quæ sufficienter proponentur ut revelata a Deo, quamvis non habeat voluntatem adhibendi diligentiam, ut sciat quæ sint a Deo revelata. Peccat ergo ille contra fidem, sed non est simpliciter et absolute infidelis; sed fidelis credens omnia, quæ a Deo revelata sunt et sibi sufficienter proponentur. Hoc itaque idem cum proportione in casu nostro dicendum est, hæreticum simpliciter et absolute non esse, nisi eum qui scienter recedit ab Ecclesia : nam qui ex ignorantia recedit, adhuc manet in ea dispositione, ut possit acceptare et firmissime credere quidquid ei sufficienter proponitur ut dogma Ecclesiæ ; quare sicut non perdit fidem nec recedit a fide, qui per ignorantiam etiam culpabilem negat fidem ; ita non perdit catholicismum, nec recedit ab Ecclesia catholica, atque adeo non est hæreticus, qui per ignorantiam etiam culpabilem recedit a doctrina Ecclesiæ catholicæ ; quia adhuc cum illo peccato potest dicere ex corde se credere firmissime omnia, quæ Ecclesia proposuerit et docuerit[1]. »

XIII. La solution sera-t-elle la même, lorsque l'ignorance est affectée ? L'opinion commune[2] penche encore en faveur des malheureux égarés ; et les excuse de l'hérésie, si leur ignorance provient de la négligence, ou du dégoût, de l'ennui de rechercher la vérité, ou de toute autre cause semblable. « Ratio est, *dit Schmalzgrueber*, quia qui sic ignorat, et errat in rebus fidei, non credit scienter aliquid contra id quod definitum est ab Ecclesia ; alias plurimi catholici ob ignoran-

(1) *Ibid.*, Disp. xx, n. 175.

(2) Card. de Lugo, *ibid.*, n. 174 ; Card. Albitius, *ibid.*, n. 14 ; Suarez, *ibid.*, n. 9 et seq. ; Sanchez, *ibid.*, n. 23 ; Wiestner, *ibid.*, n. 5 ; Pirhing, *ibid.*, n. 2.

tiam, quamvis culpabilem et affectatam, definitionis Ecclesiæ et traditionum, censendi essent hæretici. *Conf.* Qui voluntatem habet mutandi sententiam propriam, quoties istam viderit contradicere definitioni Ecclesiæ, nullo modo potest dici pertinax in suo errore ; quia paratus est corrigi ; sed cum ignorantia etiam affectata stare potest talis voluntas : nam affectare quis potest ignorantiam, ne cogatur aliud sentire cum Ecclesia[1]. »

XIV. Il en serait cependant autrement, s'ils affectaient d'ignorer l'enseignement de l'Eglise, ou négligeaient de le rechercher, précisément parce qu'ils méprisent son autorité, et refuseraient d'embrasser sa doctrine, quand même ils découvriraient leur erreur. Il y a dans ce cas opiniâtreté suffisante pour constituer le crime d'hérésie. « Excipi debet, *continue Schmalzgrueber*, si quis affectate ignorare velit articulos fidei, aut inquirere circa eos intermittat, ob contemptum auctoritatis Ecclesiæ, et parvam ejus æstimationem ; quia talis non est paratus judicium suum subjicere Ecclesiæ, etiam errore cognito : adeoque pertinaciter errat in fide[2]. »

XV. Ce que nous venons de dire de l'ignorance crasse et affectée ne regarde que le for de la conscience ; car au for extérieur l'ignorance probable seule excuse : celui donc dont l'ignorance est gravement coupable sera présumé coupable d'hérésie et pourra être puni comme tel[3].

XVI. Comment divise-t-on l'hérésie?

1° On la divise d'abord en hérésie *matérielle* et *formelle*. On entend par hérésie *matérielle* l'adhésion que l'on donne à une proposition contraire à la foi, sans savoir qu'elle y est contraire, par conséquent sans opiniâtreté, et dans la disposi-

(1) *Ibid.*, n. 14.

(2) *Ibid.*, n. 15; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 191 ; Sanchez, *ibid.*, n. 23 ; Pirhing, *ibid.*, n. 2 ; Engel, *collegium universi juris canonici*, Lib. v, tit. vii, n. 1.

(3) Card. Albitius, *ibid.*, n. 15; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 195.

tion sincère de se soumettre au jugement de l'Eglise. L'hérésie *formelle* consiste dans l'adhésion *volontaire* et *opiniâtre* à une proposition contraire à une vérité de foi catholique.

Reiffenstuel fait remarquer que, parmi les hérétiques, qui ne vivent pas au milieu des catholiques, il y en a un grand nombre dont l'hérésie n'est que matérielle. « Hi enim, *ajoute-t-il,* cum vera et sufficienti informatione destituti simpliciter credant ea, quæ a parentibus, vel prædicantiis suis pro fidei articulis audiunt, voluntarium errorem intellectus cum pertinacia non habent ; consequenter *hæretici* non sunt. Imo *hæretici formales* non sunt, etsi sciant eorum fidem et opinionem in plurimis adversari Ecclesiæ Romanæ Catholicæ, casu quo ex simplicitate, aut defectu sufficientis informationis ignorant, aut non credunt eam esse veram Ecclesiam, sed ex mala, mendaci et falsa informatione potius putant et credunt eam esse falsam Ecclesiam ; econtra suam Religionem et Ecclesiam esse veram, prout apud plurimos in dicto vulgo res se habet[1]. » Schmalzgrueber ajoute qu'ils peuvent être absous par leurs curés, après avoir fait, devant témoins, profession de foi catholique. Il excepte cependant le cas où ce serait la coutume de porter la chose au tribunal de l'Evêque. « Proinde absolvi possunt a suis parochis, si postquam examinati sunt, appareat, quod in ignorantia invincibili, vel saltem mortaliter non culpabili hactenus fuerunt constituti, edita prius professione fidei coram testibus, si id fieri possit ; nisi tamen in aliqua diœcesi consuetudo vigeat, ut tales etiam materiales hæretici mittantur ad Episcopum, vel ejus Vicarium, aut ad illos, qui habent facultatem absolvendi ab hæresi, qui eos examinent, ac judicent, an falsam sectam tenuerint ex ignorantia invincibili, vel culpabili quidem, sed sine pertinacia[2]. »

(1) *Ibid.*, n. 13.
(2) *Ibid.*, n 97. Cf. Reiffenstuel, *ibid.*, n. 239 ; Pirhing, *ibid.*, n. 16.

XVII. 2° On divise encore l'hérésie en *interne* et *externe*. L'hérésie *interne* est celle qui se consomme dans l'esprit et ne se manifeste aucunement à l'extérieur, soit par paroles, soit par signes, ou autrement. L'hérésie *externe* est celle qui se produit au dehors, soit par paroles, soit par un fait, soit par signes, ou autrement.

XVIII. 3° L'hérésie *externe* peut être *publique* ou *occulte*. Elle est *publique*, si sa manifestation extérieure a lieu devant un nombre suffisant de témoins. Elle est *occulte*, si elle se produit à l'extérieur en l'absence de témoins, ou en la présence de quelques témoins seulement. « Hæresis *externa publica*, seu *manifesta*, est illa, *dit Ferraris*, quæ palam, et coram pluribus externe manifestatur. Hæresis *externa occulta* est illa, quæ verbis, vel facto, aut signo aliquo externo proditur, vel nemine, vel uno aut altero solummodo præsente et audiente[1]. »

(1) *Bibliotheca canonica*, V. *Hæresis*, n. 10.

CONSTITUTION DONNÉE PAR PIE IX.

Nous publions aujourd'hui la constitution donnée par Pie IX le 12 octobre dernier, et lue dans le Concile le 14 décembre, pour restreindre les censures *latæ sententiæ*. Dans le prochain numéro, nous la ferons suivre d'un court commentaire pratique.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ IX

CONSTITUTIO QUA ECCLESIASTICÆ CENSURÆ LATÆ SENTENTIÆ LIMITANTUR.

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Apostolicæ Sedis moderationi convenit, quæ salubriter veterum canonum auctoritate constituta sunt, sic retinere, ut, si temporum rerumque mutatio quidpiam esse temperandum prudenti dispensatione suadeat, Eadem Apostolica Sedes congruum supremæ suæ potestatis remedium ac providentiam impendat. Quamobrem cum animo nostro jampridem revolveremus, ecclesiasticas censuras, quæ per modum latæ sententiæ, ipsoque facto incurrendæ ad incolumitatem ac disciplinam ipsius Ecclesiæ tutandam, effrenemque improborum licentiam coercendam et emendandam sancte per singulas ætates indictæ ac promulgatæ sunt, magnum ad numerum sensim excrevisse; quasdam etiam, temporibus moribusque mutatis, a fine atque causis, ob quas impositæ fuerant, vel a pristina utilitate, atque opportunitate excidisse; eamque ob rem non infrequentes oriri sive in iis, quibus animarum cura commissa est, sive in ipsis fidelibus dubietates, anxietates, angoresque conscientiæ; Nos ejusmodi incommodis occurrere volentes, plenam earumdem recensionem fieri, Nobisque proponi jussimus, ut, diligenti adhibita consideratione,

statueremus, quasnam ex illis servare ac retinere oporteret, quas vero moderari, aut abrogare congrueret. Ea igitur recensione peracta, ac Venerabilibus Fratribus Nostris S. R. E. Cardinalibus in negotiis Fidei Generalibus Inquisitoribus per universam Christianam Rempublicam deputatis in consilium adscitis, reque diu ac mature perpensa, motu proprio, certa scientia, matura deliberatione Nostra, deque Apostolicæ Nostræ potestatis plenitudine hac perpetuo valitura Constitutione decernimus, ut ex quibuscumque censuris sive excommunicationis, sive suspensionis, sive interdicti, quæ per modum latæ sententiæ, ipsoque facto incurrendæ hactenus impositæ sunt, nonnisi illæ, quas in hac ipsa Constitutione inserimus, eoque modo, quo inserimus, robur exinde habeant; simul declarantes, easdem non modo ex veterum canonum auctoritate, quatenus cum hac Nostra Constitutione conveniunt, verum etiam ex hac ipsa Constitutione Nostra, non secus ac si primum editæ ab ea fuerint, vim suam prorsus accipere debere.

Excommunicationes latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ.

Itaque excommunicationi latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus :

1. Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores.

2. Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicæ libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim propugnantes, nec non libros cujusvis auctoris per Apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes.

3. Schismaticos et eos qui a Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter se subtrahunt, vel recedunt.

4. Omnes et singulos, cujuscumque status, gradus seu conditionis fuerint, ab ordinationibus seu mandatis Romanorum Pontificum pro tempore existentium ad universale futurum Concilium appellantes, nec non eos, quorum auxilio, consilio vel favore appellatum fuerit.

5. Omnes interficientes, mutilantes, percutientes, capientes, carcerantes, detinentes, vel hostiliter insequentes S. R. E. Cardinales, Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos, Sedisque Apostolicæ Legatos, vel Nuncios, aut eos a suis Diœcesibus, Territoriis, Terris, seu Dominiis ejicientes, nec non ea mandantes, vel rata habentes, seu præstantes in eis auxilium, consilium vel favorem.

6. Impedientes directe vel indirecte exercitium jurisdictionis ecclesiasticæ sive interni sive externi fori, et ad hoc recurrentes ad forum sæculare ejusque mandata procurantes, edentes, aut auxilium, consilium vel favorem præstantes.

7. Cogentes sive directe, sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones : item edentes leges vel decreta contra libertatem aut jura Ecclesiæ.

8. Recurrentes ad laicam potestatem ad impediendas litteras vel acta quælibet a Sede Apostolica, vel ab ejusdem Legatis aut Delegatis quibuscumque profecta eorumque promulgationem vel executionem directe vel indirecte prohibentes, aut eorum causa sive ipsas partes, sive alios lædentes, vel perterrefacientes.

9. Omnes falsarios litterarum Apostolicarum, etiam in forma Brevis ac supplicationum gratiam vel justitiam concernentium per Romanum Pontificem, vel S. R. E. Vice-Cancellarios seu Gerentes vices eorum aut de mandato Ejusdem Romani Pontificis signatarum : nec non falso publicantes Litteras Apostolicas, etiam in forma Brevis, et etiam falso signantes supplicationes hujusmodi sub nomine Romani Pontificis, seu Vice-Cancellarii aut Gerentis vices prædictorum.

10. Absolventes complicem in peccato turpi etiam in mortis articulo, si alius Sacerdos licet non adprobatus ad confessiones, sine gravi aliqua exoritura infamia et scandalo, possit excipere morientis confessionem.

11. Usurpantes aut sequestrantes jurisdictionem, bona, reditus ad personas ecclesiasticas ratione suarum Ecclesiarum aut beneficiorum pertinentes.

12. Invadentes, destruentes, detinentes per se vel per alios Civitates, Terras, loca aut jura ad Ecclesiam Romanam pertinentia; vel usurpantes, perturbantes, retinentes supremam júrisdictionem in eis; nec non ad singula prædicta auxilium, consilium, favorem præbentes.

A quibus omnibus excommunicationibus huc usque recensitis absolutionem Romano Pontifici pro tempore speciali modo reservatam esse et reservari; et pro ea generalem concessionem absolvendi a casibus et censuris, sive excommunicationibus Romano Pontifici reservatis nullo pacto sufficere declaramus, revocatis insuper earumdem respectu quibuscumque indultis concessis sub quavis forma et quibusvis personis etiam Regularibus cujuscumque Ordinis, Congregationis, Societatis et Instituti, etiam speciali mentione dignis et in quavis dignitate constitutis. Absolvere autem præsumentes sine debita facultate, etiam quovis prætextu, excommunicationis vinculo Romano Pontifici reservatæ innodatos se sciant, dummodo non agatur de mortis articulo, in quo tamen firma sit quoad absolutos obligatio standi mandatis Ecclesiæ, si convaluerint.

Excommunicationes latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ subjacere declaramus :

1. Docentes vel defendentes sive publice, sive privatim propositiones ab Apostolica Sede damnatas sub excommunicationis pœna latæ sententiæ; item docentes vel defendentes tanquam licitam praxim inquirendi a pœnitente nomen complicis prouti damnata est a Benedicto XIV in Const. *Suprema* 7 Julii 1745, *Ubi primum* 2 Junii 1746, *Ad eradicandum* 28 Septembris 1746.

2. Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in Clericos, vel utriusque sexus Monacos, exceptis quoad reservationem casibus et personis, de quibus jure vel privilegio permittitur, ut Episcopus aut alius absolvat.

3. Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemcumque operam aut favorem præbentes, nec non de industria spectantes, illudque permittentes, vel quantum in illis est, non prohibentes, cujuscumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis.

4. Nomen dantes sectæ *Massonicæ*, aut *Carbonariæ*, aut aliis ejusdem generis sectis quæ contra Ecclesiam vel legitimas potestates seu palam, seu clandestine machinantur, nec non iisdem sectis favorem

qualemcumque præstantes; earumve occultos coriphæos ac duces non denunciantes, donec non denunciaverint.

5. Immunitatem asyli ecclesiastici violare jubentes, aut ausu temerario violantes.

6. Violantes clausuram Monialium, cujuscumque generis aut conditionis, sexus vel ætatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo; pariterque eos introducentes vel admittentes; itemque Moniales ab illa exeuntes extra casus ac formam a S. Pio V in Constit. *Decori* præscriptam.

7. Mulieres violantes Regularium virorum clausuram, et Superiores aliosve eas admittentes.

8. Reos simoniæ realis in beneficiis quibuscumque, eorumque complices.

9. Reos simoniæ confidentialis in beneficiis quibuslibet, cujuscumque sint dignitatis.

10. Reos simoniæ realis ob ingressum in Religionem.

11. Omnes qui quæstum facientes ex indulgentiis aliisque gratiis spiritualibus excommunicationis censura plectuntur Constitutione S. Pii V *Quam plenum* 2 Januarii 1570.

12. Colligentes eleemosynas maioris pretii pro missis, et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi Missarum stipendia minoris pretii esse solent.

13. Omnes qui excommunicatione mulctantur in Constitutionibus S. Pii V *Admonet nos* quarto Kalendas Aprilis 1567, Innocentii IX *Quæ ab hac Sede* pridie nonas Novembris 1591, Clementis VIII *Ad Romani Pontificis curam* 26 Junii 1592 et Alexandri VII *Inter ceteras* nono Kalendas Novembris 1660 alienationem et infeudationem Civitatum et Locorum S. R. E. respicientibus.

14. Religiosos præsumentes clericis aut laicis extra casum necessitatis Sacramentum extremæ unctionis aut Eucharistiæ per viaticum ministrare absque Parochi licentia.

15. Extrahentes absque legitima venia reliquias ex Sacris Cœmeteriis sive Catacumbis Urbis Romæ ejusque territorii, eisque auxilium vel favorem præbentes.

16. Communicantes cum excommunicato nominatim a Papa in crimine criminoso, ei scilicet impendendo auxilium vel favorem.

17. Clericos scienter et sponte communicantes in divinis cum per-

sonis a Romano Pontifice nominatim excommunicatis et ipsos in officiis recipientes.

Excommunicationes latæ sententiæ Episcopis sive Ordinariis reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ Episcopis sive Ordinariis reservatæ subjacere declaramus :

1. Clericos in Sacris constitutos vel Regulares aut Moniales post votum solemne castitatis matrimonium contrahere præsumentes; nec non omnes cum aliqua ex prædictis personis matrimonium contrahere præsumentes.

2. Procurantes abortum, effectu sequuto.

3. Litteris apostolicis falsis scienter utentes, vel crimini ea in re cooperantes.

Excommunicationes latæ sententiæ nemini reservatæ.

Excommunicationi latæ sententiæ nemini reservatæ subjacere declaramus :

1. Mandantes seu cogentes tradi Ecclesiasticæ Sepulturæ hæreticos notorios aut nominatim excommunicatos vel interdictos.

2. Lædentes aut perterrefacientes Inquisitores, denuntiantes, testes, aliosve ministros S. Officii, ejusve Sacri Tribunalis scripturas diripientes, aut comburentes, vel prædictis quibuslibet auxilium, consilium, favorem præstantes.

3. Alienantes et recipere præsumentes bona ecclesiastica absque Beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantis *Ambitiosæ* de Reb. Ecc. non alienandis.

4. Negligentes sive culpabiliter omittentes denunciare infra mensem Confessarios sive Sacerdotes a quibus sollicitati fuerint ad turpia in quibuslibet casibus expressis a Prædecess. Nostris Gregorio XV, Constit. *Universi* 20 Augusti 1622, et Benedicto XIV, Constit. *Sacramentum pœnitentiæ* 1 Junii 1741.

Præter hos hactenus recensitos, eos quoque quos Sacrosanctum Concilium Tridentinum, sive reservata summo Pontifici aut Ordinariis absolutione, sive absque ulla reservatione excommunicavit, Nos

pariter ita excommunicatos esse declaramus; excepta anathematis pœna in Decreto Sess. IV, *De editione et usu Sacrorum Librorum* constituta, cui illos tantum subjacere volumus, qui libros de rebus Sacris tractantes sine Ordinarii approbatione imprimunt, aut imprimi faciunt.

Suspensiones latæ sententiæ Summo Pontifici reservatæ.

1. Suspensionem ipso facto incurrunt a suorum Beneficiorum perceptione ad beneplacitum S. Sedis Capitula et Conventus Ecclesiarum et Monasteriorum aliique omnes, qui ad illarum seu illorum regimen et administrationem recipiunt Episcopos aliosve Prælatos de prædictis Ecclesiis seu Monasteriis apud eamdem S. Sedem quovis modo provisos, antequam ipsi exhibuerint Litteras apostolicas de sua promotione.

2. Suspensionem per triennium a collatione Ordinum ipso jure incurrunt aliquem Ordinantes absque titulo beneficii, vel patrimonii cum pacto ut ordinatus non petat ab ipsis alimenta.

3. Suspensionem per annum ab ordinum administratione ipso jure incurrunt Ordinantes alienum subditum etiam sub prætextu beneficii statim conferendi, aut jam collati, sed minime sufficientis, absque ejus Episcopi litteris dimissorialibus, vel etiam subditum proprium qui alibi tanto tempore moratus sit, ut canonicum impedimentum contrahere ibi potuerit, absque Ordinarii ejus loci litteris testimonialibus.

4. Suspensionem per annum a collatione ordinum ipso jure incurrit, qui excepto casu legitimi privilegii, ordinem Sacrum contulerit absque titulo beneficii vel patrimonii clerico in aliqua Congregatione viventi, in qua solemnis professio non emittitur, vel etiam religioso nondum professo.

5. Suspensionem perpetuam ab exercitio ordinum ipso jure incurrunt Religiosi ejecti, extra Religionem degentes.

6. Suspensionem ab Ordine suscepto ipso jure incurrunt, qui eumdem ordinem recipere præsumpserunt ab excommunicato vel suspenso, vel interdicto nominatim denunciatis, aut ab hæretico vel schismatico notorio : eum vero qui bona fide a quopiam eorum est ordinatus, exercitium non habere ordinis sic suscepti, donec dispensetur, declaramus.

7. Clerici sæculares exteri ultra quatuor menses in Urbe commorantes ordinati ab alio quam ab ipso suo Ordinario absque licentia Card. Urbis Vicarii, vel absque prævio examine coram eodem peracto, vel etiam a proprio Ordinario posteaquam in prædicto examine rejecti fuerint; nec non clerici pertinentes ad aliquem e sex Episcopatibus suburbicariis, si ordinentur extra suam diœcesim, dimissorialibus sui Ordinarii ad alium directis quam ad Card. Urbis Vicarium; vel non præmissis ante Ordinem Sacrum suscipiendum exercitiis spiritualibus per decem dies in domo urbana Sacerdotum a Missione nuncupatorum, suspensionem ab ordinibus sic susceptis ad beneplacitum S. Sedis ipso jure incurrunt : Episcopi vero ordinantes ab usu Pontificalium per annum.

Interdicta latæ sententiæ reservata.

1. Interdictum Romano Pontifici speciali modo reservatum ipso jure incurrunt Universitates, Collegia et Capitula, quocumque nomine nuncupentur, ab ordinationibus seu mandatis ejusdem Romani Pontificis pro tempore existentis ad universale futurum Concilium appellantia.

2 Scienter celebrantes vel celebrari facientes divina in locis ab Ordinario, vel delegato Judice, vel a jure interdictis, aut nominatim excommunicatos ad divina officia, seu ecclesiastica Sacramenta, vel ecclesiasticam sepulturam admittentes, interdictum ab ingressu Ecclesiæ ipso jure incurrunt, donec ad arbitrium ejus cujus sententiam contempserunt, competenter satisfecerint.

Denique quoscumque alios Sacrosanctum Concilium Tridentinum suspensos aut interdictos ipso jure esse decrevit, Nos pari modo suspensioni vel interdicto eosdem obnoxios esse volumus et declaramus.

Quæ vero censuræ sive excommunicationis, sive suspensionis, sive interdicti Nostris, aut Prædecessorum Nostrorum Constitutionibus, aut sacris canonibus præter eas, quas recensuimus, latæ sunt, atque hactenus in suo vigore perstiterunt sive pro R. Pontificis electione, sive pro interno regimine quorumcumque Ordinum et Institutorum Regularium, nec non quorumcumque Collegiorum, Congregationum, cœtuum locorumque piorum cujuscumque nominis aut generis sint,

eas omnes firmas esse, et in suo robore permanere volumus et declaramus.

Ceterum decernimus, in novis quibuscunque concessionibus ac privilegiis, quæ ab Apostolica Sede concedi cuivis contigerit, nullo modo ac ratione intelligi unquam debere, aut posse comprehendi facultatem absolvendi a casibus, et censuris quibuslibet Romano Pontifici reservatis, nisi de iis formalis, explicita, ac individua mentio facta fuerit : quæ vero privilegia aut facultates, sive a Prædecessoribus Nostris, sive etiam a Nobis cuilibet Cœtui, Ordini, Congregationi, Societati, et Instituto, etiam regulari cujusvis speciei, etsi titulo peculiari prædito, atque etiam speciali mentione digno a quovis unquam tempore huc usque concessæ fuerint, ea omnia, easque omnes Nostra hac Constitutione revocatas, suppressas, et abolitas esse volumus, prout reapse revocamus, supprimimus, et abolemus, minime refragantibus aut obstantibus privilegiis quibuscunque, etiam specialibus comprehensis, vel non in corpore juris, aut Apostolicis Constitutionibus, et quavis confirmatione Apostolica, vel immemorabili etiam consuetudine, aut alia quacunque firmitate roboratis, quibuslibet etiam formis ac tenoribus, et cum quibusvis derogatoriarum derogatoriis, aliisque efficacioribus et insolitis clausulis, quibus omnibus, quatenus opus sit, derogare intendimus, et derogamus.

Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina Synodo Episcopis concessam *Sess. XXIV, cap. VI, de reform.* in quibuscunque censuris Apostolicæ Sedi hac Nostra Constitutione reservatis, iis tantum exceptis, quas Eidem Apostolicæ Sedi speciali modo reservatas declaravimus.

Decernentes has Litteras, atque omnia et singula, quæ in eis constituta ac decreta sunt, omnesque et singulas, quæ in eisdem factæ sunt ex anterioribus Constitutionibus Prædecessorum Nostrorum, atque etiam Nostris, aut ex aliis sacris Canonibus quibuscunque, etiam Conciliorum Generalium, et ipsius Tridentini mutationes, derogationes, suppressiones atque abrogationes ratas et firmas, ac respective rata atque firma esse et fore, suosque plenarios et integros effectus obtinere debere, ac reapse obtinere ; sicque et non aliter in præmissis per quoscunque Judices Ordinarios, et Delegatos, etiam Causarum Palatii Apostolici Auditores, ac S. R. E. Cardinales, etiam de Latere Legatos, ac Apostolicæ Sedis Nuntios, ac quosvis alios

quacunque præeminentia, ac potestate fungentes, et functuros, sublata eis, et eorum cuilibet quavis aliter judicandi et interpretandi facultate, et auctoritate, judicari, ac definiri debere; et irritum atque inane esse ac fore quidquid super his a quoquam quavis auctoritate, etiam prætextu cujuslibet privilegii, aut consuetudinis inductæ vel inducendæ, quam abusum esse declaramus, scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Non obstantibus præmissis, aliisque quibuslibet ordinationibus, constitutionibus, privilegiis, etiam speciali et individua mentione dignis, nec non consuetudinibus quibusvis, etiam immemorabilibus, ceterisque contrariis quibuscunque.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostræ Constitutionis, Ordinationis, limitationis, suppressionis, derogationis, voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius, se noverit incursurum.

Datum Romæ apud S. Petrum anno incarnationis Dominicæ Millesimo Octingentesimo Sexagesimo Nono, Quarto Idus octobris, Pontificatus nostri anno vigesimo quarto.

Marius Card. Mattei Pro-Datarius — N. Card. Paracciani Clarelli.

Visa de Curia
Dominicus Bruti.

Loco ✝ Plumbi. I. Cugnoni.

DE L'OPPORTUNITÉ DE LA DÉFINITION DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE.

I. Dans les mandements, lettres et allocutions qu'ils ont donnés à l'occasion du Concile, un grand nombre d'Evêques français avaient clairement manifesté leur croyance à l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife[1]. Le clergé de plusieurs diocèses avait exprimé aux Evêques le vœu de voir cette vérité élevée au rang des dogmes de l'Eglise catholique. « A Dieu ne plaise, *disait le clergé de Rodez*, que nous prétendions diriger l'inspiration divine et tracer au Concile le programme de ses décisions. S'il nous était permis, toutefois, d'émettre un vœu, nous serions heureux que le Concile mît le couronnement aux prérogatives de la Mère de Jésus et à celles de son Vicaire, en définissant, comme dogmes de foi, l'assomption de la Vierge Immaculée et l'infaillibilité du Pape[2]. » Ce désir était si général que des Evêques n'ont pas craint de l'attester publiquement. « Le clergé et tous les vrais catholiques, *écrivait Mgr l'Evêque de Versailles*, font des vœux pour que le Pape soit conciliairement déclaré infaillible[3]. » Des Evêques de notre pays reçurent l'expression

(1) Parmi ceux qui se sont nettement prononcés, on remarque Mgrs les Archevêques de Lyon, Toulouse, Cambrai, Bourges, Rennes; les Evêques d'Amiens, Aire, Nantes, Rodez, Fréjus, Périgueux, Laval, Belley, Nancy, Nîmes, Poitiers, Saint-Dié, du Puy, du Mans, de Limoges, Digne, Moulins, Montauban, Tarbes, Tulle, Versailles, Carcassonne, etc., etc.

(2) *Revue religieuse de Rodez*, du 17 septembre 1869. De semblables adresses ont été présentées aux Evêques d'Arras, Auch, Belley, Bourges, Cambrai, Carcassonne, Langres, Limoges, Soissons, etc., etc.

(3) *Univers* du 25 octobre 1869.

des mêmes vœux. Plusieurs Archevêques, entr'autres, ceux de Malines[1] et de Westminster[2], s'étaient prononcés formellement pour l'opportunité de cette définition. Avant son départ pour Rome, Mgr Dupanloup, Evêque d'Orléans, publia une lettre adressée au clergé de son diocèse[3], où il accumule les arguments contre l'opportunité d'une semblable définition[4]. Nous nous serions gardé de soumettre à une critique quelconque cet acte de l'autorité épiscopale, si Mgr d'Orléans ne l'avait livré lui-même à la publicité, en envoyant les épreuves de sa lettre à différents journaux, et ne l'avait, par là même, exposée à la contradiction. Nous nous proposons dans cet article d'examiner les arguments que l'on a allégués contre la définition de cette vérité et de donner ceux que l'on a fait valoir en faveur de cette définition.

II. Dans les deux derniers chapitres de son ouvrage *du Concile général et de la paix religieuse*, Mgr Maret s'était posé deux questions : Il demandait d'abord si la définition de l'infaillibilité dogmatique du Souverain Pontife était théologiquement possible; et, en second lieu, si cette définition était opportune?

A la première question, il donne une réponse négative, parce que la doctrine de l'infaillibilité personnelle du Pape n'est pas évidemment contenue dans l'Ecriture sainte et la tradition, ce qui est cependant nécessaire pour qu'elle puisse devenir un dogme de la foi catholique. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette assertion, puisqu'un de nos collabo-

(1) *L'infaillibilité et le concile général.* Malines, 1869.

(2) *Le concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife Romain.*

(3) Cette lettre a pour titre : *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile.*

(4) Mgr l'Archevêque de Malines vient, en date du 30 novembre, de donner une excellente réfutation de cet écrit dans sa Lettre à Mgr Dupanloup, Evêque d'Orléans. *Univers* du 10 décembre 1869.

rateurs le fait en ce moment dans la *Revue*[1]. Nous nous bornerons à dire avec Mgr de Versailles : « Soit qu'on examine dans leur ensemble les textes de l'Ecriture sainte, soit qu'on pénètre dans la nature de la grande institution dont il s'agit, soit qu'on consulte les monuments de la tradition et l'enseignement des meilleurs théologiens, on est obligé de reconnaître que l'infaillibilité personnelle du Pape est établie par des preuves dont la force et la clarté subjuguent tous les esprits sincères et non prévenus. Que ce point puisse être défini et devenir un dogme de foi, C'EST INCONTESTABLE[2]. »

III. La seconde question, Mgr Maret la résout de la même manière, et il devait nécessairement le faire : d'abord parce qu'une semblable définition changerait complètement la constitution de l'Eglise : d'une monarchie tempérée et pour ainsi dire constitutionnelle, elle ferait une monarchie absolue. « Si la définition nouvelle, *dit-il*, qu'une école, plus ardente que sage, appelle, était possible ; si elle était portée, il en résulterait nécessairement que l'Eglise deviendrait, en droit comme en fait, une monarchie pure, indivisible, absolue. Cette transformation serait une révolution essentielle dans la Constitution de l'Eglise.... La Constitution de l'Eglise, si cette révolution s'opérait, cesserait donc d'être ce qu'elle a été en

(1) V. ci dessus, pag. 4 et suiv., ce qui concerne l'Ecriture sainte. L'article suivant exposera la tradition prouvant évidemment l'infaillibilité papale.

(2) V. l'*Univers* du 25 octobre. « Ces hommes, *dit Mgr de Rodez*, sont des Epiménides qui ont dormi depuis quatre-vingts ans. Dans le débordement des doctrines impies et anarchiques qui menacent le monde d'un cataclysme universel, ils ne voient rien de plus alarmant que l'infaillibilité *personnelle, séparée, absolutiste* du Pape, ni de plus urgent que de combattre cette sorte de *dictature*. Selon leurs idées, il faudrait que l'*impeccabilité* fût la garantie de l'*infaillibilité*, et ils se plaisent à dérouler le tableau des infirmités morales des Papes, tableau dont les couleurs sont empruntées, la plupart du temps, à la palette protestante et encyclopédiste des temps modernes, sans paraître

droit pendant près de dix-neuf siècles ; elle changerait radicalement, essentiellement de nature[1]. » En outre, cette définition est inutile : car l'autorité pontificale n'a jamais été mieux acceptée et plus écoutée que de nos jours. De plus, elle pourrait soulever des tempêtes politiques. Enfin elle pourrait être un obstacle au retour si désiré de nos frères dissidents.

IV. Ces motifs à l'exception du premier, ont été adoptés et développés par Mgr Dupanloup qui leur en a adjoint quelques autres. Afin qu'on ne puisse nous accuser d'avoir atténué la force des arguments de Mgr l'évêque d'Orléans, nous les reproduirons en nous servant presqu'exclusivement du texte même de l'auteur.

Le premier argument de Mgr d'Orléans repose sur l'inutilité de la définition de l'infaillibilité. « Jamais, *dit-il*, l'autorité du Saint-Père n'avait été plus respectée dans l'Eglise, ni sa parole mieux écoutée. Jamais les Evêques n'avaient été plus empressés à se serrer autour de la chaire pontificale, accourant, non pas même sur un ordre, mais sur un simple désir du Pape, des extrémités du monde au centre de la catholicité.

» En quoi donc le Concile pouvait-il être une occasion de

se douter que la critique historique a fait justice de cette fantasmagorie, et que, s'il y a eu des accusations odieuses, il y a eu des apologies éclatantes. » *Univers* du 12 novembre. En le remerciant de l'envoi de son ouvrage, Mgr de Nîmes dit à Mgr Maret : « J'ai reçu de votre part, sans doute, deux volumes signés de votre nom, et portant pour titre : *Du Concile général et de la paix religieuse*. Je remercie Votre Grandeur de cet hommage, mais je ne me sens pas le courage de la féliciter de l'ouvrage qu'elle veut bien m'offrir... Je fais des vœux bien ardents pour qu'au lieu de travailler à semer des défiances contre Rome, Votre Grandeur se dévoue à l'exaltation du Saint-Siége. C'est là le grand besoin de l'Eglise à notre époque. C'est l'un des plus solennels devoirs de l'Episcopat. C'est aussi l'ambition la plus noble à laquelle puisse s'ouvrir la conscience d'un Pontife. » *Univers* du 7 octobre 1869.

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse*, Tom. II, pag. 377.

provoquer des controverses sur les prérogatives pontificales?...

» Pourquoi l'y porter (cette question au Concile)? Est-ce que la nécessité y force? Est-ce que les périls du temps l'imposent?

» Non. Mais j'entends dire qu'il s'agit ici d'un principe.

» D'un principe? Et quoi! répondrai-je à mon tour, ce principe, si c'en est un, il est donc nécessaire à la vie de l'Eglise qu'il devienne dogme de foi? Comment alors expliquez-vous que l'Eglise ait vécu dix-huit siècles, sans que ce principe essentiel à sa vie ait été défini? Comment expliquez-vous qu'elle ait formulé toute sa doctrine, produit tous ses docteurs, condamné toutes les hérésies, sans cette définition? De nécessité, il n'y en a évidemment aucune ici, et la solution de cette question n'est pas plus indispensable qu'elle n'était réclamée.

» La raison, d'ailleurs, en est simple. L'Eglise est infaillible, et l'infaillibilité de l'Eglise suffit à tout jusqu'à cette heure. Craignez-vous qu'à l'avenir elle devienne insuffisante? Et vous flatteriez-vous que ceux qui ne voudront pas croire à l'infaillibilité de l'Eglise unie au Pape, croiront plus facilement à l'infaillibilité personnelle et séparée du Pape?

» Est-ce qu'il y a dans l'Eglise catholique un doute sur l'infaillibilité de l'Eglise? Est-ce qu'ici tous ne sont pas d'accord? Est-ce que le moindre fidèle ne se sait pas en communion avec son Evêque, qui est en communion avec le Pape? Est-ce que cela ne suffit pas pleinement à la sécurité de notre foi? Et, dans cet accord merveilleux de témoignages, les fidèles n'ont-ils pas tous une sûre garantie contre l'erreur?

» Craignez-vous que l'Eglise ne puisse plus vivre à l'avenir sur les mêmes bases qui l'ont soutenue dans un passé de dix-neuf siècles?

» Que parlez-vous donc de la nécessité de faire dans un Concile une définition nouvelle sur la règle de la foi, et de

constituer dogmatiquement une nouvelle règle de foi? Quoi! c'est en notre siècle qu'il devient nécessaire de venir mettre cela en question, de toucher à ce principe constitutif, à ce ressort principal de la vie de l'Eglise! Nous aurions été constitués durant tant de siècles d'une façon défectueuse ou incomplète!

» Après dix-huit-cent-soixante-dix années d'enseignement, il faut qu'on en vienne à se demander dans un Concile, qui a le droit d'enseigner infailliblement[1]! Et cela à la face du monde incrédule et protestant qui nous regarde! Non, laissons là ces questions que rien n'appelle[2]. »

V. Mgr d'Orléans puise un second argument dans le but du Concile, dont les travaux pourraient être entravés par l'examen de cette question : « Quand le Pape Pie IX, *dit-il*, annonça, dans deux allocutions célèbres, aux Evêques assemblés à Rome en 1867, son projet de convoquer un Concile œcuménique, il ne dit pas un mot de la nécessité ou de l'utilité de faire ériger en dogme de foi, par la future assemblée, son infaillibilité personnelle.

» Et les cinq cents Evêques réunis alors à Rome, dans leur

(1) Mgr d'Orléans se trompe : ce n'est pas cette question qui serait agitée au Concile ; mais celle de savoir s'il est opportun de définir l'infaillibilité du Pape. Quant à la question de l'infaillibilité en elle-même, les théologiens catholiques ne la regardent plus comme douteuse : pour eux, ce n'est plus seulement un sentiment commun, mais c'est une *vérité qui touche à la foi;* tandis qu'ils déclarent l'opinion contraire *tout à fait erronée et touchant à l'hérésie.* Nous nous contenterons de citer le passage suivant de S. Alphonse : « Ex his omnibus tandem inferunt Doctores prout Suarezius (De fide, Disp. v, sect. 8, n. 4), Bannes (*In* 2. 2, *q.* 1, *a.* 10), et Bellarminus (*De Rom. Pontif. L.* 4, *c.* 2), nostram sententiam esse SALTEM FIDEI PROXIMAM ; et contraria, dicit Bellarminus (*Ibid.*), VIDETUR OMNINO ERRONEA, ET HÆRESI PROXIMA. » *Du Pape et du Concile,* pag. 654. Cette question ne serait donc pas posée au Concile.

(2) *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain Concile,* § II.

adresse au Saint-Père, en réponse à cette communication, ne dirent pas non plus un seul mot de cette question.

» Enfin, dans la bulle d'indiction, où le Saint-Père a tracé si largement, et avec un si grand langage, le programme du futur Concile, il ne fut de même nullement parlé de son infaillibilité personnelle[1].

» Non, nulle part, dans aucun des actes du Saint-Père, cette préoccupation de *grandir son autorité*[2] au moyen du Concile et à la faveur de ce respect dont le monde entoure ses vertus et ses malheurs, n'apparaît un seul instant.

» Vous le savez, Messieurs, ce sont d'autres et bien grands buts que le Vicaire de Jésus-Christ assigne à l'assemblée des représentants de l'Eglise catholique.

» *Porter remède aux maux du siècle présent dans l'Eglise et la société*, voilà pourquoi le Pape a convoqué le Concile; et de là, certes, que de questions posées par les temps nouveaux, et par la crise actuelle! On se demande de toutes parts avec anxiété si, à une époque aussi incertaine, — où d'un moment à l'autre peuvent surgir des événements capables de dissoudre le Concile avant qu'il ait achevé son

(1) Il est vrai que Pie IX n'en parle pas en termes exprès; mais cette question ne rentre-t-elle pas dans les considérants de la Bulle de convocation du Concile? « Depuis longtemps, *y lit-on*, tout le monde sait et constate quelle horrible tempête subit aujourd'hui l'Eglise et de quels maux immenses souffre aussi la société civile. L'Eglise catholique et sa doctrine salutaire, la puissance vénérable et la suprême autorité de ce Siége apostolique sont attaquées et foulées aux pieds par des ennemis acharnés de Dieu et des hommes... » C'est pour remédier à ces maux que Pie IX convoque le Concile. Peut-on dire que la question de l'infaillibilité y soit étrangère? L'infaillibilité n'est-elle pas la conséquence et le couronnement de l'autorité suprême du Souverain Pontife?

(2) Nous regrettons de trouver de semblables mots sous la plume d'un Evêque. On *grandit l'autorité* de quelqu'un, quand on lui accorde un pouvoir nouveau : mais la reconnaissance ou proclamation d'un pouvoir qu'il possède déjà ne peut être appelée, sans inexactitude, un *agrandissement de pouvoir*.

œuvre, — les Evêques auront même le temps de les traiter.

» Et c'est au milieu de tant d'urgentes et nécessaires questions qu'on voudrait tout à coup en jeter une, nouvelle, imprévue, inattendue, d'une solution difficile assurément, et pleine d'orages, et que l'on s'exposerait, en suivant la voie tracée par les journalistes, au lieu de ce magnifique spectacle d'union que le monde attend de nous, à en donner un tout contraire[1] ! »

VI. En troisième lieu, Mgr d'Orléans fait appel aux précédents sur cette question : ils sont décisifs contre l'opportunité de la définition de l'infaillibilité personnelle. « Je rappellerai d'abord, *dit-il*, la sage conduite du Concile de Trente et du Pape Pie IV.

» Au fond, du temps du Concile de Trente, la question qui passionna si vivement les esprits et fut même sur le point d'amener la dissolution du Concile, c'était sous une autre forme, car les questions ne reviennent jamais absolument sous les mêmes formes, celle-là même dont nous traitons ici.

» Comment oublier avec quelle sagesse le Saint-Siége sut écarter le péril de ces controverses en écartant le débat?

» Pie IV, à la fin, voyant combien les esprits étaient émus, écrivit à ses légats pour leur ordonner de retirer le sujet du litige, et déclara qu'il ne fallait rien traiter qui pût provoquer des discussions orageuses et jeter de la division parmi les Evêques. Il posa cette règle si sage, qu'il ne fallait rien décider que de leur consentement unanime : *Ne definirentur, nisi ea, de quibus inter Patres unanimi consensione constaret*[2].

(1) *Observations, etc.*, § II.

(2) Mgr Dupanloup eût dû nous donner les précédents de cette phrase pour pouvoir l'apprécier à sa juste valeur. Les voici : Les ambassadeurs français ne voulaient pas qu'on se servît des termes du Concile de Florence pour

» Le Concile comprit qu'il avait autre chose à faire, devant les erreurs du temps, que d'ériger en dogmes des opinions, si respectables qu'elles fussent, mais controversées parmi les docteurs, et de flétrir des théologiens catholiques. Et la discussion fut mise de côté, sans dommage aucun pour l'Eglise[1]...

exprimer le pouvoir du Pape sur l'Eglise universelle (Pallavicin, *Hist. du Conc. de Trente*, liv. XIX, chap. XIII, n. 6 et chap. XIV, n. 4-6). Les légats en référèrent au Pape, qui leur envoya la réponse d'où sont extraites les paroles rapportées par Mgr Dupanloup. Le Pape y justifiait d'abord la rédaction proposée par ses légats. Il consentait ensuite à une autre rédaction, qui ne portât aucun préjudice à l'autorité pontificale. Pallavicin ajoute alors (*Ibid.*, chap. XV, n. 3) : « La conclusion de la lettre était que si l'on trouvait à cela même des difficultés insurmontables, le Souverain Pontife, *plutôt que d'exposer l'Eglise aux funestes conséquences d'une rupture*, consentirait à ce qu'on ne parlât ni de son autorité, ni de celle des Evêques ; et qu'alors on ne définirait que ce qui serait admis du consentement unanime des Pères. » Si l'on avait passé outre à l'opposition des ambassadeurs, on s'exposait à la dissolution du Concile. Le Pape a cédé pour éviter ce danger. Nous ne saurions croire que le même péril menace aujourd'hui l'Eglise. Si le Concile jugeait à propos de définir l'infaillibilité du Pape, nous sommes persuadé que ni Mgr d'Orléans, ni les partisans de ses opinions ne quitteraient l'assemblée.

(1) Mgr Dupanloup affirme que cela s'est fait sans aucun dommage pour l'Eglise. Tout le monde ne partage pas sa manière de voir sur ce point. « Toutes les hérésies et tous les schismes, *dit S. Alphonse, à la suite de S. Cyprien*, proviennent uniquement de ce qu'on n'obéit pas au prêtre de Dieu, et qu'on ne considère pas qu'il n'y en a qu'un dans l'Eglise qui soit juge ici-bas à la place de Jésus-Christ ; si tous les fidèles lui obéissaient, personne n'établirait de schisme dans l'Eglise du Christ. — Aussi le père Pititdidier, abbé de Senones, (*Traité théol. sur l'autor. et l'infaill. des Papes*, Avertis.), a-t-il écrit que si la règle tracée par Saint Cyprien avait été observée, les Jansénistes auraient eu facilement la bouche fermée dans cette longue discussion à propos de la Bulle *Unigenitus;* mais, comme ils se sont appuyés sur la Déclaration du clergé de France, en vertu de laquelle on nie l'infaillibilité du Pontife Romain avant que le consentement de l'Eglise soit intervenu, ils disputent encore aujourd'hui sur l'acceptation de cette Bulle, et le débat se maintient encore dans toute sa vigueur en France. » *Du Pape et du Concile*, pag. 423. Il nous semble que la durée du Jansénisme en France et dans les

» Est-ce qu'on penserait que, pour soulever et trancher une question aussi délicate que celle de la définition dogmatique annoncée, nous sommes aujourd'hui en des temps plus favorables que ceux du Concile de Trente; et que nous vivons à une époque de foi plus vive, et de plus générale soumission à l'Eglise [1] ? »

VII. Un autre précédent invoqué par Mgr Dupanloup, c'est l'approbation donnée par Innocent XI à l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet, quoique la question de l'infaillibilité pontificale y fût passée sous silence. « Ce silence réfléchi et calculé à l'endroit de l'infaillibilité du Pape, *demande Mgr d'Orléans*, empêcha-t-il Innocent XI d'approuver l'ouvrage? Bien loin de là; car ce saint Pape adressa à Bossuet deux brefs, dans lesquels *il le félicitait d'avoir écrit ce livre avec une méthode et une sagesse bien propres à ramener les hérétiques dans la voie du salut, et à procurer à l'Eglise les plus grands biens pour la propagation de la foi orthodoxe.*

» Bossuet, d'ailleurs, en écartant avec soin, dans la pensée si sagement exprimée par Innocent XI, le point controversé, n'avait fait qu'imiter le catéchisme du Concile de Trente. J'ai lu et relu ce grand catéchisme, composé sur l'ordre du saint Concile et des Souverains Pontifes, par les plus célèbres théologiens romains : je l'ai lu, avec la pensée expresse de chercher s'il parlait, oui ou non, de l'infaillibilité du Pape, et j'ai constaté qu'il n'en dit pas un seul mot. — Et il n'en est pas question non plus dans la solennelle profession de foi dressée par l'ordre de Pie IV et insérée au Pontifical Romain.

» Enfin, pourquoi ne citerions-nous pas ici l'exemple du vénéré Pie IX lui-même ? On sait qu'il y a deux ans environ, en 1867, cent quatre-vingt-huit ministres anglicans lui écri-

pays voisins donne un démenti catégorique et décisif à l'assertion de Mgr Dupanloup.

(1) *Observations, etc.*, § III.

virent pour lui témoigner de leur bonne volonté, et lui demander les bases possibles de l'union : que fit le Très-Saint-Père ? Dans une réponse pleine de charité et de sagesse, il parla de la suprématie du Pape, mais il ne parla pas de son infaillibilité[1]. »

VIII. En quatrième lieu, Mgr d'Orléans présente la définition de l'infaillibilité du Pape comme un obstacle au retour des Orientaux dans le sein de l'Eglise. Ecoutons-le développant cette idée. « Certes, s'il est un intérêt suprême pour l'Eglise, un vœu ardent de tous les cœurs vraiment catholiques, c'est bien le retour à l'unité de tant de frères sortis du giron de la même mère, et aujourd'hui éloignés de nous....

» Eh bien, qu'est-ce qui sépare de nous les Orientaux ? La suprématie du Pape. Ils ne veulent pas la reconnaître comme de droit divin. C'est le point sur lequel on n'a jamais pu, ni après Lyon, ni après Florence, les décider sérieusement, efficacement, et amener un retour durable.

» Et voilà qu'à cette difficulté, insurmontable jusqu'à ce jour, qui les tient depuis neuf siècles séparés de l'Eglise et de nous, on voudrait ajouter une difficulté nouvelle et beaucoup plus grande, élever entre eux et nous une barrière qui n'a jamais existé ; en un mot, leur imposer un dogme dont on ne leur parla jamais, les menaçant, s'ils ne l'acceptent pas, d'un nouvel anathème !

» Car ce n'est plus seulement la primauté de juridiction qu'ils devront reconnaître, c'est l'infaillibilité personnelle du Pape, EN DEHORS ET SÉPARÉMENT DU CORPS ÉPISCOPAL[2].

(1) *Observations, etc.*, § III.

(2) Un peu plus haut, Mgr Dupanloup avait écrit : « Il s'agirait donc d'obliger désormais tous les catholiques à croire, sous peine d'anathème, que le Pape est infaillible, même, je me sers des propres expressions de Mgr l'Archevêque de Westminster, quand il prononce seul, EN DEHORS DU CORPS ÉPISCOPAL, RÉUNI OU DISPERSÉ ; et qu'il peut définir les dogmes seul, SÉPARÉMENT, INDÉPENDAMMENT DE L'ÉPISCOPAT ; sans aucun concours exprès ou tacite,

» Se pourrait-il, je le demande, — et ici je répète simplement ce que le bon sens a déjà inspiré à ceux qui ont voulu y réfléchir, — se pourrait-il, vis-à-vis des Eglises orientales séparées, rien de plus contradictoire qu'une telle conduite, et de moins persuasif qu'un tel langage : *Nous vous invitons à profiter de la grande occasion du Concile œcuménique, pour vous expliquer et vous entendre avec nous. Mais voici auparavant ce que nous allons faire : élever un nouveau mur de séparation, une nouvelle et plus haute barrière entre vous et nous. Un fossé nous sépare, nous allons en faire un abîme. Vous vous êtes refusés jusqu'à présent à reconnaître la simple primauté de juridiction du Pontife romain; nous allons vous obliger préalablement à croire bien autre chose, et à admettre ce que jusqu'ici des docteurs catholiques eux-mêmes n'ont pas admis : nous allons ériger en dogme une doctrine bien plus obscure, pour vous, dans l'Ecriture et dans la tradition* [1], *que le dogme même non encore accepté par vous, à*

antécédent ou *subséquent*, des Evêques. » *Observations, etc.*, § 1. Les dernières paroles laissent croire que Mgr Manning admettrait la possibilité d'une opposition entre le Souverain Pontife et le corps épiscopal, puisque sa définition pourrait ne pas obtenir le concours subséquent des Evêques. Or, Mgr Manning a protesté contre cette interprétation : il a pu dire avec vérité à Mgr Dupanloup : « L'ensemble de votre phrase n'existe pas dans le Post-Scriptum : cette proposition n'est jamais sortie de ma plume. Votre commentaire dénature entièrement ma thèse. » *Lettre à Mgr Dupanloup*, en date du 25 novembre 1869. Dans sa lettre du 15 décembre suivant, l'Evêque d'Orléans répondit à Mgr Manning : « Je reconnais bien volontiers, et je me hâte de publier, ainsi que vous me le demandez dans votre lettre, que vous prêter une idée d'*opposition* entre le Saint-Siége et les Evêques, une idée de *scission* entre le Pape et l'Episcopat, est impossible. Non, vous n'enseignez point une telle doctrine; vous l'attribuer serait vous calomnier.... Aussi, Monseigneur, *ajoute l'Evêque d'Orléans avec moins de justice*, ne vous l'ai-je pas prêtée, cette idée ; et de *commentaire dénaturant votre pensée* dans mon écrit, il n'y en a là aucun. » *Univers* du 19 décembre 1869. Nous venons de voir que la réclamation de Mgr Manning était bien fondée.

(1) L'infaillibilité, n'étant que la conséquence de la suprématie pontificale,

savoir l'infaillibilité personnelle du Pape, seul, indépendamment et séparément des Evêques. Voilà dans quelles conditions nous venons vous proposer l'entente.

» Parler ainsi, ne serait-ce pas vraiment une dérision ? Et ne serait-ce pas aussi un malheur? Appeler et éloigner en même temps ?

» Ces considérations devront frapper encore plus si l'on réfléchit à l'état d'esprit des chrétiens schismatiques de l'Orient. Lorsqu'on traite avec les hommes, il faut bien savoir où ils en sont. Or, sur ce point, où en sont nos frères séparés ?

» Ils en sont restés précisément aux temps du schisme, au neuvième siècle. Ils n'ont pas marché depuis. Ils ne connaissent pas les controverses qui se sont agitées sur ces matières dans l'Eglise occidentale. Ils n'ont lu ni Bossuet, ni Bellarmin, ni Melchior Cano. Et, quelque conviction personnelle qu'on puisse avoir sur l'infaillibilité du Pontife romain, il faut bien reconnaître que le neuvième siècle était loin d'être disposé à la définition d'un tel dogme. En fait, jusque-là, les Conciles étaient la grande forme de la vie de l'Eglise ; il s'en assemblait sans cesse ; toutes les plus grandes définitions dogmatiques avaient été rendues en Concile[1]. Les Grecs ne sont donc en

est aussi *clairement* contenue dans l'Ecriture et la Tradition que la Primauté du Saint-Siége. Or, la plénitude de la puissance d'enseigner et de gouverner l'Eglise réside dans le Souverain Pontife : l'Ecriture et la Tradition ne laissent aucun doute sur ce point. « D'ailleurs, *dit Mgr de Versailles*, les textes de l'Ecriture que nous invoquons pour l'infaillibilité du Souverain Pontife, ne sont-ils pas aussi clairs et même plus clairs que ceux par lesquels on prouve l'infaillibilité de l'Eglise en général ? Si les textes relatifs à Pierre et à ses successeurs ne suffisent pas pour établir l'infaillibilité du Chef suprême, comment les textes qui s'adressent à tous les Apôtres, suffiront-ils à prouver l'infaillibilité de l'Eglise? » *Lettre au Clergé de son Diocèse,* du 3 décembre 1869.

(1) Il n'est pas exact de dire que toutes les plus grandes définitions dogmatiques aient été rendues en Concile. Sozomène rapporte, en effet, que le

rien préparés à la définition qu'on voudrait leur faire imposer par le concile du Vatican.

» Ma conviction profonde est qu'un des effets certains, inévitables, d'une telle définition, serait de faire reculer bien loin la réunion des Eglises Orientales. Une telle considération ne paraîtra légère à aucun de ceux qui savent le prix des âmes.

» Un fait récent montre si la crainte que nous mentionnons ici est sans fondement : c'est la réponse faite à l'envoyé du Souverain Pontife par le vicaire-général du patriarche schismatique de Constantinople. Parmi les raisons alléguées par lui pour décliner l'invitation venue de Rome, se trouvait celle-ci : *que l'Eglise grecque ne peut reconnaître l'infaillibilité du Pape, et sa supériorité sur les Conciles œcuméniques*[1].

» Les schismatiques arméniens parlent le même langage, et j'ai eu sous les yeux un journal arménien qui prétend que

Pape Libère étouffa par une lettre une erreur qui s'était élevée en Orient contre le Saint-Esprit. *Histor. eccles.* Lib. VI, cap. 22. On sait que le Pape Célestin avait condamné le Nestorianisme avant la réunion du Concile d'Ephèse, et ordonné l'exécution de sa sentence. Labb. *Concilia,* tom. III, col. 345. S. Léon avait condamné l'Eutychianisme et son auteur avant que le concile de Chalcédoine fût assemblé. *Opera S. Leonis,* tom. I, col. 801. Le Monothélisme avait été condamné par les Papes Martin et Agathon, avant la réunion du concile de Constantinople. Labb. *Concilia*, tom. VI, col. 367 et 630. Il en est de même de la controverse sur les saintes images. Longtemps avant le second concile de Nicée, les Souverains Pontifes avaient fixé la foi sur ce point. Cf. Labbe, *Ibid.*, tom. VI, col. 1460 et 1724 ; tom. VII, col. 7,23 et 99. Ces quelques faits, qui ne sont pas les seuls, nous prouvent l'inexactitude de l'assertion de Mgr Dupanloup.

(1) Voici la phrase entière telle que la rapporte l'organe officiel du Patriarche schismatique, l'*Etoile d'Orient :* « que l'Eglise Grecque ne peut point accepter la suprématie que le Pape de Rome usurpe sur l'Eglise universelle, pas plus que son infaillibilité et sa supériorité sur les conciles œcuméniques. » *Correspondance de Rome,* chronique du concile, pag. 5. Ce n'est pas tant l'*infaillibilité* que la *suprématie* du Pape, dont l'infaillibilité n'est du reste que la conséquence, comme le dit avec raison Mgr Maret, qui effraie les Grecs, et les empêche de se réunir aux Latins.

si Rome les invite au Concile, c'est *pour leur imposer l'infaillibilité du Pape.*

» On dira peut-être : mais de quoi vous préoccupez-vous? Les schismatiques ne veulent pas de l'union. Qu'importe entre eux et nous une barrière de plus?...

» Mais quand cela serait, quand aucun souffle de Dieu ni aucun effort des hommes ne devrait rappeler de l'erreur qui les a perdus ces vieux peuples de l'Orient, non, alors même je ne croirais pas qu'il fût de la charité de Jésus-Christ, et de la mission d'un grand Concile, de les éloigner davantage, et de leur rendre le retour plus difficile.

» J'ai eu souvent l'heureuse occasion de m'entretenir longuement des intérêts de ces antiques Eglises avec les Evêques orientaux qu'il m'a été donné de rencontrer à Rome dans nos grandes réunions ; et en outre, une correspondance particulière, active, avec plusieurs d'entre eux, m'a permis de connaître un peu l'état des choses.

» Ce que j'ai appris d'eux, c'est ceci : un grand désir du rapprochement.... Et, en même temps, de vives susceptibilités pour les moindres détails de leurs vieilles coutumes : à combien plus forte raison, pour ce qui est des grandes questions dogmatiques?

» Certes, le Concile de Trente eut une tout autre conduite, et des ménagements bien autrement dignes de l'Eglise de Jésus-Christ vis-à-vis des Eglises orientales[1], et cela dans une

(1) C'est bien moins vis-à-vis des Eglises Orientales qu'à l'égard des Vénitiens que le Concile de Trente usa de condescendance. La république de Venise craignait que le décret, tel qu'il était proposé, ne froissât les habitants des îles qui lui étaient soumises, et réclama une modification dans le décret. Mais le changement qu'elle sollicitait, affectait plutôt les paroles que les idées, ainsi que le remarque le Cardinal Pallavicin. *Histoire du Concile de Trente*, liv. XXII, chap. IV, n. 27-30. Pallavicin ajoute, du reste : « Il est probable que, si Cuesta (Evêque de Léon) eût été un des premiers à exposer ses raisons, il aurait amené à son avis autant de monde qu'il en fallait pour faire rejeter la requête (des Vénitiens). » *Ibid.*, n. 29.

question d'une capitale importance. Tout théologien sait comment, à la demande des ambassadeurs vénitiens, le fameux canon : *Si quis dixerit Ecclesiam* ERRARE, chef-d'œuvre de prudence théologique et de charité, fut tempéré de manière, tout à la fois, à maintenir la vérité et à ménager les Orientaux[1]. »

IX. Des schismatiques grecs Mgr Dupanloup passe aux protestants. Il nous les montre commençant à entrevoir la nécessité d'une autorité dans l'Eglise pour y maintenir l'unité de la foi. De là, ce travail qui se fait au sein du protestantisme, ces nombreuses conversions, et ces aspirations vers l'union qui sont au cœur des protestants ; de là aussi leurs prières pour l'union. « Eh bien, *ajoute Mgr d'Orléans,* le Concile a ranimé chez un grand nombre de nos frères séparés, et chez nous, ces espérances. Ah ! sans doute, on doit le craindre, elles ne seront pas toutes réalisées. Mais au moins, des retours partiels peuvent se voir, et en grand nombre ; surtout une puissante impulsion peut être donnée. Le temps, avec la grâce de Dieu, ferait le reste.

» Que du moins le Concile, pour ceux à qui le Saint-Père adressait naguère ce pressant appel, ne devienne pas la plus dure des pierres d'achoppement.

» Ne parlez donc plus de leur imposer préalablement, pour condition de retour, l'infaillibilité personnelle et séparée du Pape ! Car ce serait l'oubli de toute prudence comme de toute charité[2].

» Les nouveaux catholiques, ai-je ouï dire, sont pleins de ferveur pour ce dogme. Oui, certains nouveaux catholiques peut-être. Mais je connais, moi, d'autres convertis, que l'an-

(1) *Observations, etc.*, § IV.

(2) Mgr Dupanloup se plaint de la pression qu'un certain journalisme veut exercer sur le Concile. « Vraiment quelle liberté leur laissent, dès à présent, de telles discussions menées de cette façon par le journalisme ? A la manière

nonce d'une définition a troublés. Je connais certains protestants, désireux de venir à nous, que cela seul fait reculer. J'en connais que cette définition repousserait absolument.

» Il faut être, ce me semble, bien peu ou bien mal renseigné sur les dispositions actuelles de nos frères séparés, pour ne pas voir qu'on élèverait là, infailliblement, une nouvelle barrière, peut-être à jamais infranchissable, entre eux et nous[1]. » Tel est le cinquième argument de Mgr Dupanloup.

X. Le sixième est tiré des dispositions des gouvernements modernes. « Il faut calculer, *dit Mgr d'Orléans*, les conséquences que pourrait avoir un tel acte au point de vue des gouvernements modernes : c'est là une politique, ou pour mieux dire, une sagesse dont l'Eglise ne peut se départir. Je sais que beaucoup d'Evêques, et des plus courageux, en sont préoccupés. Et certes, non sans cause ; car il y a de sérieuses raisons de craindre, à ce point de vue encore, que les inconvénients possibles de la définition ne soient très-considérables. »

D'abord, du côté des gouvernements hérétiques ou schismatiques. « Qui ne sait, *ajoute Mgr Dupanloup*, quels ombrages tous ces gouvernements nourrissent encore contre l'Eglise ? Or, je pose simplement la très-grave question que voici : Croit-on qu'une définition de l'infaillibilité personnelle du Pape soit de nature à dissiper ces ombrages ? Quand, par un préjugé invétéré, qu'on ne détruira pas en l'aggravant, ces gouvernements regardent le Pape comme un souverain

dont ils poursuivent ce débat, ne semblent-ils pas dénoncer à l'avance, comme des schismatiques ou des hérétiques, ceux qui se permettent d'être d'un sentiment contraire ? »[1] *Observations, etc.*, § I. Ne peut-on pas adresser à plus juste titre le même reproche à Mgr Dupanloup ? Ne dénonce-t-il pas à l'avance, comme dénuée *de toute prudence, de toute charité*, la définition que le Concile pourrait porter sur l'infaillibilité du Pape ? Ne prête-t-il pas ainsi l'appui de son autorité aux critiques que la presse impie ne manquerait pas d'adresser au Concile ?

(1) *Observations, etc.*, § VI.

étranger, croit-on, de bonne foi, que déclarer le Pape infaillible, ce sera rendre meilleure la position des catholiques dans tous ces pays? Croit-on que la Russie, que la Suède, que le Danemark en deviendront plus doux pour leurs sujets catholiques? Leurs haines contre Rome en seront-elles apaisées, et le rapprochement rendu plus facile [1] ? »

XI. A l'appui de ces considérations, Mgr Dupanloup invoque les déclarations que l'on fit signer, en 1826, aux Evêques catholiques d'Angleterre et d'Ecosse, et à ceux d'Irlande. Dans la première, les Evêques d'Angleterre et d'Ecosse répondaient au grief *de partager leur fidélité entre leur souverain temporel et le Pape*. Dans la seconde, les Evêques catholiques d'Irlande protestent qu'ils ne croient pas qu'*il soit licite de tuer une personne quelconque, sous prétexte qu'elle serait hérétique;* et de plus qu'*il n'est pas exigé d'eux de croire que le Pape est infaillible*. Il fait en outre valoir que quand Pitt voulut, à la fin du siècle dernier, faire abolir les lois atroces qui restèrent si longtemps suspendues sur la tête des catholiques d'Angleterre et d'Irlande, il fut arrêté par le souvenir des démêlés des Papes avec les couronnes. « C'est pourquoi, avant tout, *dit Mgr d'Orléans,* il voulut savoir quelles étaient sur ce point les doctrines catholiques, et il s'adressa dans ce but à toutes les plus savantes Universités de France, de Belgique, d'Espagne et d'Allemagne.

» J'ai sous les yeux les réponses des Universités de Paris, de Douai, de Louvain [2], d'Alcala, de Salamanque, de Valla-

(1) *Observations, etc.*, § VI.

(2) Mgr Dupanloup n'est pas très-heureux dans le choix de ses autorités, si l'on doit juger de toutes d'après celle de Louvain ; car les docteurs de Louvain, qui ont donné cette réponse, ne sont pas les représentants de l'ancienne Université; ce sont les professeurs envoyés par Joseph II pour former le séminaire général. Les principes de ces professeurs sont connus : ils n'étaient autres que ceux des plus fougueux jansénistes. Aussi ont-ils été justement flétris et condamnés par tout le corps épiscopal belge. Cf. *Synodicum belgicum,* tom. II, pag. 78-184.

dolid : toutes, se plaçant au point de vue du droit divin, et laissant de côté, par conséquent, ce qui a pu être le droit public d'un autre âge, répondent expressément que ni le Pape, ni les Cardinaux, ni aucun corps ou individu de l'Eglise romaine, n'ont, de par Jésus-Christ, aucune autorité civile sur l'Angleterre, aucun pouvoir de délier les sujets de Sa Majesté Britannique de leur serment de fidélité.

» Cette doctrine, professée alors par les plus grandes universités de l'Eglise catholique, pouvait rassurer Pitt sur la doctrine contraire, professée dans des bulles célèbres, il faut le dire, par plus d'un Pape. Mais supposez la Papauté déclarée infaillible : cette définition dogmatique de l'infaillibilité du Pape ne serait-elle pas de nature à raviver les vieilles défiances? Certes, on peut le craindre, et voici pourquoi :

» Les gouvernements non catholiques, en effet, ne croiront pas à cette infaillibilité ; et ce pouvoir immense, reconnu dogmatiquement au Pape, le Pape, selon eux, pourra en abuser, en outrepasser les limites[1]. Mais, ce qui sera grave

(1) Fénelon déplore et s'élève fortement contre la tactique des régaliens et des jansénistes, qui cherchaient à persuader aux rois que leur couronne serait en danger, si l'on admettait l'infaillibilité du Pape. « Hæc vero, *dit-il*, fuit criticorum, et imprimis Jansenistarum dexteritas et astutia, ut regi et regni proceribus persuasum fuerit Romanos Pontifices arrogaturos esse sibi omnimodam in regna temporalia potestatem, si semel concesseris Romanam Sedem in fidè docenda deficere non posse... Inane autem est hoc terriculum. » *De summi Pontificis auctoritate*, cap. XLIV, tom. II, pag. 52. N'est-ce pas une chose déplorable de voir un Evêque prêter l'autorité de sa plume à l'appui d'un tel préjugé? Le devoir de tout Evêque n'est-il pas d'éclairer et de dissiper de semblables erreurs? N'est-ce pas à cela que Mgr Dupanloup eût dû employer son si beau talent? Ah! que c'est avec raison que Mgr Dechamps lui dit : « Que j'eusse voulu vous voir saisir cette occasion de la dissiper (l'ignorance)! Que j'eusse voulu vous la voir saisir aussi, non pour accumuler, mais pour faire disparaître les difficultés que j'appelle des nuages, et que des doctrines trop peu autorisées allèguent contre l'infaillibilité du Saint-Siége, à propos de certains actes des Papes, où il n'y a jamais eu l'ombre de définition de foi! » *Lettre à Mgr Dupanloup*, § II.

à leurs yeux, leurs sujets catholiques y croiront, et seront obligés de se soumettre à toutes ses décisions, même les plus abusives au point de vue de ces gouvernements non catholiques; comment ne pas voir que dès lors le pouvoir pontifical leur semblera bien plus redoutable et plus odieux? Ils ont déjà, ils conservent contre l'Eglise des défiances ombrageuses que chacun sait: combien plus suspecteront-ils le Pape infaillible, c'est-à-dire un seul homme, qui, à leur point de vue, leur offrira bien moins de garantie que l'Eglise, c'est-à-dire que les Evêques de leur pays et de tous les pays[1]. »

XII. Mgr Dupanloup passe ensuite aux gouvernements des nations catholiques, et se demande de quel œil ils verront proclamer le dogme nouveau. Pour y répondre, il se place dans la réalité des choses, dans les faits.

« Le grand fait, malheureux, mais incontestable, *dit-il*, et plus que jamais subsistant, le voici: c'est que les pouvoirs publics, même chez les nations catholiques, sont pleins d'ombrages contre l'Eglise. C'est ce que toute l'histoire proclame; car l'histoire est pleine de conflits entre les deux puissances.

» Mais que parlé-je du passé? A l'heure ou j'écris ces lignes, est-ce que trois des quatre grandes puissances catholiques de l'Europe, l'Autriche, l'Italie et l'Espagne, ne sont pas engagées plus ou moins dans de tristes luttes avec l'Eglise? Et chez nous-mêmes, d'un moment à l'autre, ne peut-il pas surgir un litige? Et ce mot ne serait-il pas encore trop dans la terrible éventualité de telle résolution possible?

» Voilà la situation: les gouvernements catholiques ont été, sont, ou peuvent se trouver de plus en plus en conflit avec l'Eglise.

» Il s'agit de savoir de quel œil, aujourd'hui, les gouvernements verraient déclarer le Pape infaillible.

(1) *Observations, etc.*, § VI.

» Est-ce là une timide préoccupation? Et l'Eglise doit-elle, dans ses Conciles, ne consultant que les principes de sa pleine indépendance à l'égard des gouvernements humains, agir, décréter, définir, même sur les questions pratiques les plus délicates, comme si les gouvernements n'existaient pas, et sans s'inquiéter, en aucune sorte, de savoir si ses actes les blesseront, ou non, au vif?

» Telle n'est pas, telle ne fut jamais, dans les choses qui ne sont point de nécessité, la coutume de la sainte Eglise.

» Ah! si d'un coup, et par une simple proclamation dogmatique, on pouvait couper court aux conflits, supprimer les vieux ombrages, et rendre, par décret, les gouvernements des nations catholiques dociles à l'Eglise et au Pape, comme des brebis, cela en vaudrait la peine!

» Mais s'en flatter, aujourd'hui surtout, serait la plus chimérique des illusions.

» Quelqu'un peut-il douter qu'une définition dogmatique de l'infaillibilité personnelle du Pape, loin de supprimer les défiances anciennes, ne ferait qu'en raviser les causes, ou, si l'on veut, les éternels prétextes, en leur donnant une apparence de plus?

» Quels sont, en effet, ces prétextes?....

» Il y a d'abord les souvenirs du passé.

» En déclarant le Pape infaillible, pourront se demander les souverains, le déclarera-t-on impeccable? Non. La déclaration qu'on provoque ne devant rien ajouter ni retrancher à ce qui est, à ce qui fut, ce qui s'est déjà vu se pourra voir encore[1]....

(1) Ici Mgr Dupanloup rappelle de tristes souvenirs, auxquels s'applique parfaitement la réflexion déjà citée de Fénelon. Il nous parle « de Papes ambitieux, de Papes entreprenants, confondant le spirituel et le temporel, affectant des prétentions dominatrices sur les couronnes. » On dirait vraiment que Mgr Dupanloup n'a lu aucun des modernes ouvrages historiques où la conduite de ces Papes a été examinée à fond et complétement justifiée par la

» En outre, on se demandera sur quels objets s'exercera cette infaillibilité personnelle. Quand il n'y aurait que les matières mixtes où les conflits furent toujours si fréquents, quelles sont ici les limites? Qui les déterminera? Le spirituel ne touche-t-il pas au temporel de tous côtés? Qui persuadera aux gouvernements que le Pape ne passera plus jamais, dans aucun entraînement, du spirituel au temporel? Dès lors, la proclamation du nouveau dogme ne paraîtra-t-elle pas, non aux théologiens habiles, mais aux gouvernements, qui ne sont pas théologiens, consacrer, dans le Pape, sur des matières peu définies et parfois non définissables, une puissance illimitée, souveraine, sur tous leurs sujets catholiques, et, pour eux gouvernements, d'autant plus sujette aux ombrages que l'abus leur paraîtra toujours possible?

» Alors on se souviendra des doctrines formulées, sinon définies, dans des bulles célèbres[1]...

législation de l'époque. Nous nous contenterons de renvoyer sur ce point à l'excellent ouvrage de M. Gosselin : *Pouvoir du Pape au moyen âge.*

(1) Mgr Dupanloup cite d'abord *a)* la Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, où le Pape s'attribue le droit d'instituer et de juger les Souverains. On peut voir l'interprétation de cette Bulle dans Gosselin, *Op. cit.*, Tom. II, n. 215 et suiv., d'après l'explication qu'en a donnée Boniface VIII lui-même. Fénelon l'avait déjà interprétée de la même manière: « Ad Ecclesiam, *dit-il*, quidem pertinet reges instituere, non quantum ad *jurisdictionem civilem et juridicam*, ut apposite docet Gersonius; nunquam enim Ecclesia contendit reges esse a se directe eligendos; sed tantum hoc munus ad eam pertinet modo directivo et ordinativo, eo quod pia mater electores doceat quinam sint eligendi aut reprobandi principes. Sic pariter institutos reges indirecte judicat et destituit, dum filios consulentes docet, quinam sint destituendi vel confirmandi in tanto imperii fastigio. Revera nihil est quod ad salutem efficacius conducat, aut magis officiat saluti, quam recta vel prava principum institutio aut destitutio. Quamobrem necesse est ut christianæ gentes in instituendis aut destituendis principibus, evangelicis præceptis quam maxime obtemperare studeant; atque adeo pastorum hoc est officium, ac præcipue Summi Pontificis, ut gentes in tam arduo negotio dirigant et ordinent. » *De Summi Pontificis auctoritate,* cap. XXVII, Tom. II, pag. 31. Tosti nous donne, en peu de mots, le motif de

» Enfin, pourront encore se demander les souverains, même catholiques, la proclamation dogmatique de l'infailli-

l'opposition que l'on faisait à la Bulle *Unam sanctam;* le voici : « Cette raison,.. c'était la répugnance pour la monarchie absolue de l'Eglise, et le projet malheureux de la tempérer par l'aristocratie des Conciles, ou, ce qui est pire, par l'autorité royale. » *Histoire de Boniface VIII*, Liv. v, Tom. II, pag. 259.

Mgr Dupanloup cite ensuite *b*) la Bulle *Ausculta, fili*, où le Pape demandait à Philippe le Bel d'envoyer à Rome des Archevêques et Evêques français, etc., *pour y traiter de ce qui paraîtrait utile au bon gouvernement du royaume de France.* Ce résumé ne suffit pas pour former notre jugement sur cette Bulle. Après un préambule, qui respire la plus tendre charité, Boniface VIII expose ses griefs contre le roi. Il lui reproche de pourvoir aux bénéfices, canonicats, vacants en cour de Rome, sans la permission du Saint-Siége, auquel ces provisions appartiennent; de ne vouloir, soit au dedans, soit au dehors de son royaume, d'autre juge que lui-même des injustices qu'il commet, ainsi que ses ministres; de saisir arbitrairement les biens ecclésiastiques, de s'approprier les revenus des églises cathédrales durant la vacance des siéges ; d'avoir ruiné l'Eglise de Lyon autrefois si florissante ; d'opprimer les prélats et les autres ecclésiastiques ; d'altérer les monnaies, d'accabler ses sujets d'impôts intolérables, etc. Le Pape annonce alors au roi qu'il a ordonné aux Evêques, etc., de se rendre auprès de lui, afin qu'avec le concours de personnes qui soient agréables au roi et qui désirent la prospérité du royaume, il puisse prendre *les mesures les plus propres à faire disparaître ces désordres et à procurer le bon gouvernement du royaume.* Il engageait le roi à y venir lui-même ou à y envoyer des personnes qui jouissent de sa confiance et soient munies de ses instructions. « Nous avons lu et relu cette Bulle, *dit l'abbé Christophe*, dans toutes les éditions qui en ont été faites, et nous n'y avons trouvé ni hauteur, ni injures, ni menaces. Le ton en est vigoureux, à la vérité, mais modéré jusque dans les reproches. Boniface n'y dit point que le Pape est le maître des royaumes, mais que le Pape est élevé au-dessus de ceux qui gouvernent les royaumes pour les forcer à suivre les voies de la justice. Et, certes, quand des écrivains modernes, ennemis de l'Eglise catholique n'ont pas craint de dire hautement : *qu'il serait plus heureux pour les peuples que les souverains reconnussent au-dessus d'eux un pouvoir venu du ciel qui les arrêtât dans la route du crime* (Sismondi, *Hist. des républiques italiennes*, T. IV, p. 139) ; *qu'il serait à désirer que les ecclésiastiques reprissent leur ancienne autorité, et qu'un interdit et une excommunication fissent trembler les rois et les royaumes comme au temps de Grégoire VII* (Leibnitz, 2e *lettre à M. Grimaret*), la doctrine de la Bulle *Ausculta, fili*, pouvait-elle surpren-

bilité du Pape rendra-t-elle, oui ou non, à l'avenir de telles Bulles impossibles ? Qui donc alors empêchera un nouveau Pape de définir ce que plusieurs de ses prédécesseurs ont enseigné, que le Vicaire de Jésus-Christ a un pouvoir *direct* sur le temporel des princes ; qu'il est dans ses attributions

dre Philippe le Bel ? » *Histoire de la Papauté pendant le XIVe siècle*, Tom. I, pag. 113. Tosti dit également : « Telle fut la lettre de Boniface à Philippe ; vigoureuse dans la forme, comme cela convenait, elle portait au fond le caractère d'une incontestable modération. » *Histoire de Boniface VIII*, Liv. v, Tom. II, pag. 221. Pour avoir le triste courage d'incriminer cette Bulle, il faut vraiment n'avoir jamais pris la peine de la lire. Du reste, le Pape n'avait-il pas le droit de juger les injustices du roi, et en prenant avec les Evêques français les moyens les plus propres à les faire cesser, ne prenait-il pas une mesure favorable au bon gouvernement du royaume? Mgr Dupanloup oserait-il nier ce pouvoir au Pape, ou prétendre qu'il ne peut l'exercer sans empiéter sur les droits du pouvoir temporel ?

Mgr Dupanloup cite, en troisième lieu, *c*) la Bulle par laquelle Paul III excommuniait Henri VIII, déliait ses sujets de leur serment de fidélité, et offrait l'Angleterre à qui la voudrait conquérir, donnant, à ceux qui en feraient la conquête, tous les biens, meubles et immeubles, des Anglais devenus dissidents. « Cette Bulle effrayante, à l'époque où elle fut publiée, *ajoute-t-il*, n'était-elle pas de nature à précipiter, plutôt qu'à ramener, la nation anglaise ? Est-il bien certain qu'elle n'a pas été pour la chrétienté un grand malheur? » D'autres, avant Mgr Dupanloup, avaient argué Paul III d'imprudence ; entr'autres Fra Paolo Sarpi. A leur jugement, nous opposerons celui d'un homme qui jouit à juste titre d'une très-grande autorité historique : le Cardinal Pallavicin. Après avoir raconté toutes les circonstances qui ont précédé la publication de la Bulle, le savant Cardinal, ajoute : « Que chacun juge maintenant en lui-même, si, après avoir usé de tant de modération et de lenteur, après avoir tant de fois délibéré, c'était renoncer à une prudente patience, comme le prétend Soave, que de témoigner un juste ressentiment pour tant de méfaits outrageux, et contre le Siége Apostolique, et contre la justice, et contre le ciel même. » *Histoire du Concile de Trente*, Liv. IV, chap. VII, n. 3. On peut aussi voir dans Audin l'éloge qu'il trace de la longanimité de Paul III dans toute cette affaire. *Histoire de Henri VIII*, tom. II, chap. 17. Mgr Dupanloup voudrait-il que nous jugions de la prudence d'une mesure quelconque d'après son succès?

d'instituer et de déposer les souverains ; que les droits civils des rois et des peuples lui sont subordonnés[1] ?

(1) Mgr Dupanloup demande qui empêchera un nouveau Pape de définir ce que plusieurs de ses prédécesseurs ont enseigné, que le Vicaire de Jésus-Christ a un pouvoir *direct* sur le temporel des princes, etc. ? A cette question nous répondons d'abord que si cet enseignement supposé n'est pas une vérité révélée, celui-là en empêchera la définition qui a jusqu'à présent empêché l'Eglise d'enseigner l'erreur. Si, au contraire, cet enseignement repose sur la révélation, ou la définition de cette vérité sera opportune ou inopportune. Dans le second cas, l'Esprit-Saint n'en permettra pas la définition. Dans le premier cas, nous ne voyons aucun inconvénient à la réalisation de l'hypothèse de Mgr Dupanloup, et nous sommes persuadés que lui-même partagerait notre manière de voir. En second lieu, nous nions que plusieurs Papes aient enseigné que le Vicaire de Jésus-Christ ait un pouvoir *direct* sur le temporel des princes, etc. Mgr Dupanloup fait ici allusion à la Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Or, voici l'explication qu'en donnent généralement les auteurs : « Tout ce qu'il y a de plus fort dans ce passage, *dit Gosselin*, se réduit à dire, que *l'Eglise a en son pouvoir les deux glaives, ou les deux puissances;* que *le glaive temporel est soumis et subordonné au spirituel, comme l'inférieur au supérieur;* que *le pouvoir du prince doit être exercé à la sollicitation du pontife* ; enfin qu'*il appartient à la puissance spirituelle d'établir la temporelle, et de la juger, si elle s'égare.* Mais quelque fortes que soient ces expressions, elles n'offriront aucune difficulté, si on les compare avec celles de saint Bernard et de Hugues de saint Victor, que nous avons expliquées précédemment et que la *Bulle* de Boniface VIII reproduit ici presque mot pour mot. En effet, le saint Docteur enseigne expressément, en plusieurs de ses écrits, que *les deux glaives appartiennent à l'Eglise, pour être tirés, toutes les fois qu'il en est besoin, l'un par la main du pontife, et l'autre à sa sollicitation ;* ce que Bossuet et Fleury lui-même ne font pas difficulté d'expliquer dans le sens du *pouvoir directif,* en vertu duquel l'Eglise et le Pape peuvent et doivent même, en certains cas, solliciter les princes à la guerre, par leurs avis et leurs exhortations. Ces autres expressions de Boniface VIII, qu'il *appartient à la puissance spirituelle d'établir la temporelle; et de la juger, si elle s'égare,* sont empruntées à Hugues de Saint-Victor, qui ne prétend pas exprimer, par ces paroles, *la puissance ordinaire du sacerdoce,* mais le *pouvoir extraordinaire* que Samuel avait reçu de Dieu pour établir la royauté chez les Hébreux. C'est le sens que Bossuet lui-même donne aux paroles de Hugues de Saint-Victor, et la *Glose* aux paroles de Boniface VIII ; en sorte que la pensée de ce Pontife, comme celle de Hugues de Saint-Victor,

» Mais alors, et après la proclamation du dogme nouveau, nul Clergé, nul Evêque, nul Catholique ne pourra récuser cette doctrine si odieuse aux gouvernements ; c'est-à-dire qu'à leurs yeux tous les droits civils, politiques, comme toutes les croyances religieuses, seraient entre les mains d'un seul homme.

» Et vous penseriez que les gouvernements verraient avec indifférence l'Eglise s'assembler de tous les points du monde, pour proclamer un dogme qui, suivant eux, peut avoir de telles conséquences !

» Et ils pourront être d'autant plus induits à considérer la définition de l'infaillibilité du Pape comme une consécration implicite de ces doctrines si redoutées, que ces doctrines sont loin d'être abandonnées. Sans cesse les journaux qui se donnent parmi nous comme les plus purs représentants des principes romains, étalent ces théories dans leurs colonnes, les établissent à grand renfort d'arguments, et vont même jusqu'à signaler, comme entachée d'athéisme, la doctrine à

se réduit à prouver la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle, par la mission et le pouvoir que la première a reçu autrefois d'établir la seconde. Cette explication, qui résulte de la liaison même du discours, dans le texte de Hugues de Saint-Victor, n'en résulte pas moins dans le texte de Boniface VIII ; car il se propose uniquement, dans la phrase que nous expliquons, de montrer la supériorité de la puissance spirituelle sur la temporelle, par l'*origine même de cette dernière, d'après le témoignage de la vérité,* c'est-à-dire, d'après l'histoire sainte, à laquelle ces paroles font une allusion manifeste. Ajoutons avec Fénelon, et avec Bossuet lui-même, que l'Eglise, en vertu du simple *pouvoir directif,* peut, en un certain sens, *établir, juger et destituer la puissance temporelle,* non en lui conférant ou lui ôtant la juridiction civile et temporelle, mais en faisant connaître aux électeurs, comme une bonne mère, ceux qu'ils doivent choisir pour souverains et destituer ou confirmer dans le haut rang, comme fit autrefois le pape Zacharie à l'égard des seigneurs français. » *Pouvoir du Pape au moyen-âge,* tom. II, n. 216. Cf. Tosti, *Histoire de Boniface VIII,* Liv. V, tom. II, page 260 et suivant. ; Christophe, *Histoire de la Papauté pendant le XIVe siècle,* tom. I, pag. 127 et suiv.

laquelle tiennent si fort les souverains catholiques comme non catholiques, de l'indépendance des deux puissances chacune dans sa sphère[1]....

» Non, les vieilles susceptibilités ne sont pas près de disparaître ; et nulle part, on le peut affirmer avec certitude, ni en France, ni dans la catholique Autriche, ni dans la Bavière et sur les bords du Rhin, ni dans l'apostolique Espagne, ni dans ce Portugal, qui naguère chassait les sœurs de Charité, les dispositions des gouvernements européens ne sont favorables à la proclamation du dogme annoncé[2]. »

XIII. Mgr Dupanloup passe ensuite aux difficultés théologiques que présente la définition de l'infaillibilité du Pape. Ces difficultés il les puise dans six sources différentes.

Il tire la première de la nécessité de définir les conditions de l'acte *ex cathedra*, tous les actes pontificaux n'ayant pas ce caractère. « Définir l'infaillibilité du Pape, *dit-il*, sans préciser et définir les conditions de cette infaillibilité, ce serait ne rien définir, parce que ce serait définir trop ou pas assez. » Or, les théologiens ultramontains ne s'entendent pas sur ces conditions. « Eh bien ! devant toutes ces divergences d'opinions, *demande Mgr d'Orléans*, comment agira le Concile ? Il faudra donc qu'il entreprenne, approuvant les unes, réprouvant les autres, la rude tâche de faire, d'une façon dogmatique et absolue, un choix parmi toutes ces opinions théologiques ; mais sur quelles bases, certaines, claires et indiscutables, s'appuiera-t-il pour cela ?...

» Eh bien ! en présence de toutes ces opinions, le Concile

(1) Ce n'est pas l'indépendance des deux pouvoirs, chacun dans sa sphère, que ces écrivains condamnent ; mais c'est l'irresponsabilité que l'on veut attribuer au pouvoir civil vis-à-vis de l'autorité religieuse ; c'est le divorce entre les deux sociétés. Voilà la doctrine que l'on signale comme entachée d'athéisme ou de manichéisme.

(2) *Observations, etc.*, § VII.

déclarera-t-il qu'il y a une forme nécessaire, sous laquelle le Pape SERA TENU d'exercer son infaillibilité? Ou bien la forme n'y ferait-elle rien? Et le Pape sera-t-il infaillible, quand et de la manière qu'il jugera bon de l'être, sans avoir ni prié, ni étudié, ni consulté, et s'adressant au premier fidèle venu?

» Et, puisque déterminer en quelles circonstances le Pape est infaillible, c'est déterminer aussi dans quelles conditions il ne l'est pas, il y aura donc à définir ici deux dogmes au lieu d'un : le dogme de l'infaillibilité, et le dogme de la faillibilité? On déclarera, comme de foi, non-seulement que le Pape est infaillible dans telles et telles conditions, mais encore que dans telles et telles conditions il est faillible[1].

» Et comment, encore une fois, s'y prendra-t-on pour fixer ces limites? Où sont-elles clairement dans l'enseignement, si varié et si contradictoire ici, des théologiens? Quelles opinions va-t-on ériger en dogmes ou en hérésies?

» Et si on ne le fait pas, dans quel inconnu va-t-on jeter l'Eglise[2]. »

(1) Mgr Dupanloup se trompe encore ici. On peut définir que le Pape est infaillible dans telles et telles conditions, sans définir qu'il est faillible dans telles et telles conditions. Une définition n'entraîne pas nécessairement l'autre. En définissant qu'il est infaillible dans telles conditions données, ce point sera fixé. Dans les autres conditions, les opinions seront libres; du moins, on ne sera pas obligé d'adhérer à une des opinions controversées sous peine d'anathème, puisque nous supposons que l'Eglise n'aura rien défini. Veut-on une preuve qu'on puisse définir un point sans définir l'autre? Nous la trouverons dans le canon cité par Mgr Dupanloup lui-même. Le Concile de Trente a défini que l'Eglise n'erre point quand elle enseigne que le mariage ne peut être dissous pour cause d'adultère. A-t-elle pour cela attaché la note d'hérésie à l'opinion des Grecs? Non, Mgr d'Orléans le reconnaît lui-même. Il y a cependant bien plus de connexion entre ces deux propositions, qu'entre celles qui nous occupent. Il paraît moralement impossible de porter la définition du Concile de Trente, sans condamner l'opinion des Grecs, tandis qu'on conçoit très-bien que l'Eglise définisse l'infaillibilité du Pape parlant dans telles et telle conditions, sans se prononcer sur la valeur de sa parole ou de son enseignement dans d'autres conditions.

(2) *Observations, etc.*, § IX.

XIV. Outre ces difficultés, que Mgr Dupanloup nomme *de droit*, il en soulève d'autres *de fait*. « Qui décidera, en fait, *demande-t-il*, que telle décision du Pape remplit toutes les conditions d'un décret *ex cathedra?* Ce discernement sera-t-il toujours facile? Non. » En voici la preuve. C'est qu'il faut d'abord discerner suffisamment les actes où le Pape parle *ex cathedra*[1]. En outre, il faut discerner ce que, dans ces actes; il enseigne *ex cathedra*, c'est-à-dire sur quoi porte précisément la définition. Une troisième question de fait à constater est la pleine et entière liberté du Pape: car tout le monde admet, et est obligé d'admettre, en présence de l'histoire[2], qu'un Pape sous l'influence de la *crainte*, peut définir l'erreur.

Enfin Mgr Dupanloup demande s'il n'y a pas une quatrième question de fait à examiner. « Car, *dit-il*, si un Pape, même déclaré infaillible, pourrait encore, même dans un acte *ex cathedra*, errer sous le coup de l'intimidation et de la crainte, ne le pourra-t-il jamais par entraînement, par passion, *par imprudence?* — Les théologiens, partisans de l'infaillibilité, expliquent que non: Dieu, disent-ils, ne fera pas de miracle dans le premier cas, pour empêcher un Pape faible de céder à la crainte; mais il en fera toujours un dans le second, pour empêcher un Pape passionné ou téméraire d'errer par imprudence; — et cela, ajoutent quelques-uns, même quand le

(1) Tous les actes d'un Concile ne sont pas de véritables définitions de foi. Toutes les difficultés, que soulève Mgr Dupanloup, peuvent se rétorquer contre les décisions des Conciles. Si ces difficultés ne s'opposent pas à la reconnaissance de l'infaillibilité des Conciles dans leurs définitions dogmatiques, comment créeraient-elles un obstacle à la proclamation de l'infaillibilité du Pape?

(2) C'est à tort que Mgr Dupanloup fait appel à l'histoire. Nous ne rencontrons, dans toute l'histoire de l'Eglise, l'exemple d'aucun Pape qui ait, sous l'influence de la crainte, enseigné ou défini une erreur dogmatique. Que, sous l'empire de la crainte, des Papes aient fait des concessions auxquelles leur conscience s'opposait, cela s'est malheureusement vu, mais jamais ils n'ont défini l'erreur.

Pape n'aurait pris aucune des précautions qu'on apporte d'ordinaire dans une affaire sérieuse : ils savent qu'un Pape peut définir l'erreur par faiblesse, pas autrement.

» Voilà l'explication de ces théologiens. Mais je pose ici cette question : Sera-t-il toujours facile d'apprécier la contrainte qu'aura pu subir un Pape ? Non : il peut se rencontrer des cas où une telle constatation soit chose fort délicate ; et *tous les cas doivent être prévus*. Comme aussi *toutes les faces de la question examinées*[1]. »

XV. Mgr Dupanloup essaie ensuite[2] de montrer que l'on n'a pas en faveur de l'infaillibilité du Pape une tradition claire et unanime. « La tradition, *demande-t-il*, quels que puissent être ses témoignages, est-elle donc ici unanime, et l'histoire sans embarras ? C'est sur ce terrain surtout que la définition de l'infaillibilité pontificale, si le Concile croyait devoir s'en occuper, l'entraînerait forcément dans les plus longues et les plus délicates recherches[3]. »

Pour combattre la tradition, Mgr l'Evêque d'Orléans invoque d'abord la dispute du pape saint Etienne et de saint Cyprien : « Eh bien ! *dit-il*, s'il était prouvé que saint Etienne avait

(1) *Observations, etc.*, § IX.

(2) En commençant ce paragraphe, Mgr Dupanloup s'élève contre les théologiens qui regardent comme jugée la question de l'infaillibilité du Pape. « Mais, *ajoute-t-il*, les *vrais* théologiens, les théologiens *sérieux*, savent bien qu'au fond il n'en est rien. » Est-ce que, par hasard, Mgr Dupanloup ne regarderait pas comme de *vrais* théologiens, comme des théologiens *sérieux*, des hommes tels que S. Thomas, S. Bonaventure, S. Antonin, qui ne doutent aucunement de la vérité de leur sentiment ; Bellarmin, Suarez, Bannès, Saint Alphonse, etc., qui déclarent *tout à fait erronée et touchant à l'hérésie* l'opinion contraire à l'infaillibilité du Pape ? Seront-ce, à ses yeux, des théologiens *sérieux*, ceux qui, comme Tournely, avouent qu'il est difficile de concilier l'opinion gallicane avec les témoignages et les autorités apportées par les ultramontains, mais qui l'embrassent néanmoins, parce qu'il ne leur est pas permis de s'en écarter ?

(3) *Observations, etc.*, § X.

prononcé *ex cathedra*, infailliblement, obligatoirement, saint Cyprien et les Évèques qui ont résisté ne croyaient donc pas à l'infaillibilité du Pape?

» Et saint Augustin, qui les excuse, parce que, dit-il, l'Eglise n'avait pas encore prononcé, n'y croyait donc pas non plus? Et quand il écrivait, au sujet des Donatistes, qu'après le jugement de Rome, il restait encore celui de l'Eglise universelle, *restabat adhuc plenarium universæ Ecclesiæ Concilium*, il croyait donc qu'après le jugement de Rome, le jugement de l'Eglise devait entrer pour quelque chose dans la définition de la foi? »

XVI. A propos d'Honorius et de quelques autres Papes, il ajoute: « Dans ce temps-là, le Concile œcuménique, l'Eglise, par conséquent, considérait le Souverain Pontife lui-même, adressant sur une question de foi à de grandes Eglises des lettres dogmatiques, *Litteras dogmaticas*, comme sujet à l'erreur, et les Evêques réunis, comme compétents pour le condamner et lui dire anathème?

» Et le Pape Léon II a confirmé la sentence du Concile; les Eglises d'Orient et d'Occident l'ont acceptée. Le Pape Léon II et les Eglises croyaient donc également qu'un Pape, s'expliquant sur des questions de foi portées à son tribunal, peut mériter l'anathème?... Je laisse les difficultés que peuvent soulever les Papes Vigile et Libère; mais je demande permission de rappeler encore un seul fait. Au moyen âge, un Pape, Pascal II, fait à un empereur d'Allemagne, Henri V, une concession tellement exorbitante sur l'investiture des Evêques, qu'un Concile s'assemble à Vienne, et qu'un Archevêque, qui devait plus tard monter sur la chaire de saint Pierre, sous le nom de Calixte II, déclare que la concession faite par le Pape implique une véritable hérésie, *hæresim esse judicavimus*, et condamne sa lettre à l'empereur.

» Et déjà le Pape lui-même, en plein Concile de Latran, en présence de plus de cent Evêques, s'était humilié de son

propre mouvement, et le Concile avait cassé et annulé sa concession.

» Quoi qu'il en soit de la faute de Pascal II, à tout le moins ses contemporains et lui-même croyaient donc qu'un Pape peut tomber dans l'hérésie[1]? »

XVII. Mgr Dupanloup puise un nouvel argument contre l'opportunité de la définition dans les conséquences qu'elle produirait sur les personnes dont la foi est faible, et même sur l'esprit des fidèles en général. « Il ne faut pas se faire d'illusion, *dit-il*, non-seulement sur les esprits incrédules, mais encore sur la masse énorme des esprits chez qui la foi est faible. Pour ma part, je ne puis penser sans effroi au nombre de ceux que la définition demandée éloignerait de nous peut-être à jamais.

XVIII. » Mais pour les fidèles eux-mêmes, la définition serait-elle sans inconvénients? »

Non, répond-il; car le Pape peut errer, quand il ne parle pas *ex cathedra*, ou même quand il parle *ex cathedra*, en ce qui n'est pas l'objet précis de la définition. « Eh bien! *ajoute-t-il*, supposons un Pape errant, ou accusé d'erreur : il faudra prouver que son enseignement, ou n'est pas *ex cathedra*, ou n'est pas erroné : quelle difficulté nouvelle si le Pape a été déclaré infaillible! En ne contestant qu'un fait, ne semblera-t-on pas contester un droit? Et si le Pape s'obstine, quel désarroi dans les âmes! Il faudra donc faire le procès pour cause d'hérésie à celui dont l'infaillibilité sera son dogme?

» Qu'un nouvel Honorius dans l'avenir se rencontre, qui, je ne dis pas définisse, mais, par des lettres dogmatiques, adressées à de grandes Eglises, fomente l'hérésie, — la déclaration de l'infaillibilité ne l'empêchera pas; — mais se

(1) *Observations, etc.* § X.

représente-t-on quel serait en pareil cas le trouble des Eglises et des consciences?

» Sans doute, les théologiens distingueront ici les nuances et les délicatesses, et montreront qu'il n'y a pas précisément définition; mais la foule des esprits qui ne sont pas théologiens, comment pourra-t-elle discerner que le Pape faillible, dans tel ou tel acte, même comme Pape ne l'est plus dans tel ou tel autre? Comment comprendra-t-elle qu'il puisse être infaillible, et *fomenter*, par de grands actes pontificaux, l'*hérésie?*

» Aux yeux du public, ce sera toujours l'infaillibilité! De là, le trouble pour les consciences, qui se croiront toujours obligées de faire des actes de foi; et pour les ennemis de l'Eglise, l'occasion de décrier la doctrine catholique, en lui imputant comme dogme ce qui ne le serait pas[1]....

» L'infaillibilité personnelle du Pape..... constitue une institution, non pas, sans doute, au-dessus du pouvoir du Tout-Puissant, mais assurément bien prodigieuse et plus étonnante que l'infaillibilité de l'Eglise tout entière. Comment se fait-il, c'est là ce qui étonnera les fidèles, que ce privilége immense se trouve être à la fois celui dont la définition est, à ce qu'il paraît par l'histoire, la moins nécessaire, puisque l'Eglise a pu s'en passer pendant dix-huit siècles; et sa certitude moins établie que ne l'est l'infaillibilité de l'Eglise elle-même, puisque celle-ci est et a toujours été article de foi, tandis que l'autre n'a jamais été professée dans l'Eglise comme un dogme?

(1) Ce n'est point parce que les ennemis de la foi profiteraient de semblables occasions pour décrier la doctrine catholique, que nous devons combattre l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale. Qu'elle soit, ou non, définie, cela empêchera-t-il les mécréants de s'insurger contre l'enseignement de l'Eglise, de le dénaturer, et de le décrier? Non. Quoi que l'Eglise fasse, ils saisiront à tort et à travers toutes les occasions qui leur paraîtront favorables pour la salir de leur bave vénimeuse. Est-ce là un motif qui doive arrêter l'Eglise dans sa course?

» Au reste, les plus grands partisans de l'infaillibilité détaillent eux-mêmes les prodigieuses difficultés pratiques que ces deux manières d'être du Pape, faillible ou infaillible, suivant la différence des cas, peuvent entraîner.... La déclaration de l'infaillibilité rendra-t-elle toutes ces difficultés moins inextricables? Tout au contraire, elle y ajouterait, dans la pratique, d'énormes embarras.

» Aussi certains théologiens ultramontains ne voient-ils qu'un moyen de se tirer de là : c'est, disent-ils, de proclamer l'infaillibilité absolue, inconditionnelle et universelle du Pape. Sans cela, et si on ne proclame qu'une infaillibilité conditionnelle, — l'infaillibilité *ex cathedra*, — on expose l'Eglise à un péril ÉVIDENT : *Ecclesia* EVIDENTI *periculo exponeretur*[1]. » Or, Mgr Dupanloup traite ce système, qui est celui de Pighius[2], de *romanisme véritablement insensé*[3].

XIX. Un autre trouble qu'apporterait dans l'esprit des fidèles la définition de l'infaillibilité du Pape, serait de leur faire croire à l'amoindrissement de l'Episcopat, sinon en droit, du moins en fait et dans la pratique. « Et d'abord, à ce point de vue, penseront-ils, que deviendront les Conciles?... Si le prochain Concile définissait l'infaillibilité du

(1) *Observations, etc.*, § XI.

(2) *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Lib. IV, cap. 8.

(3) *Observations, etc.*, § XI. Voici la remarque de Mgr l'Archevêque de Malines sur ce passage de Mgr Dupanloup. « Quant au Pape considéré comme personne privée, Votre Grandeur traite de *romanisme insensé*, le sentiment de ceux qui considèrent comme irréalisable l'hypothèse d'un Pape obstiné dans l'hérésie. Je ne vois pas cependant ce qu'il y a d'insensé à ne pas croire réalisable ce qui, d'un côté, pendant une longue suite de siècles, ne s'est jamais réalisé, et ce qui, d'un autre côté, se concilierait moins avec les promesses divines faites à l'autorité, dont la personne du Pape est revêtue. Vous n'en dites pas moins, Mgr, en affirmant qu'un Pape peut s'opiniâtrer dans l'hérésie, que c'est l'*opinion générale*. Je vous prierais de m'en fournir les preuves, Mgr, si cette question n'était pas secondaire. » *Lettre à Mgr Dupanloup*, § II.

Pape, les fidèles ne pourraient-ils pas penser et se dire : A quoi bon désormais les Conciles œcuméniques ? Puisque UN SEUL, le Pape, EN DEHORS DES EVÊQUES, pourra tout décider infailliblement, même les questions de foi, à quoi bon réunir les Evêques ? A quoi bon les longueurs, les recherches, les discussions des Conciles ?

» Il est évident, en effet, que si le dogme nouveau, une fois proclamé, ne supprime pas en droit ces grandes assemblées, à tout le moins, en fait, il en diminuera singulièrement l'importance[1]. Ainsi donc, on voudrait que le futur Concile fît un décret qui désormais supprimât ou amoindrît les Conciles. Et que les Evêques décrétassent eux-mêmes, pour ainsi dire, leur abdication !

» Mais ce n'est pas là le seul amoindrissement que l'Episcopat semblerait subir aux yeux des fidèles. Ses plus essentielles prérogatives, sur lesquelles aucun catholique ne dispute, ne vont-elles pas, dans la pratique du moins, perdre singulièrement aussi de leur réalité ?

XX. » Et d'abord les Evêques sont JUGES DE LA FOI : juges avec le Pape, bien entendu ; mais vrais juges.... Mais avec

(1) L'importance des Conciles restera toujours la même. Mgr Dupanloup voudrait-il prétendre que les Conciles soient absolument nécessaires pour la définition des dogmes ? La définition de l'infaillibilité pontificale prouverait la fausseté de cette prétention, mais ne nuirait en rien à l'utilité de ces grandes assemblées. Que les Conciles ne soient pas nécessaires, c'est une vérité que Mgr l'Archevêque de Paris proclamait lui-même en ces termes, dans sa *Lettre pastorale sur le prochain Concile.* « Les délibérations générales, les résolutions concertées ne sont donc pas absolument nécessaires dans l'Eglise ; mais elles y ont toujours paru d'une force considérable et d'une grande efficacité. On n'a rien trouvé de meilleur que cette union des conseils et des sollicitudes pour faciliter la définition des dogmes de foi, pour réfuter et dissiper les erreurs les plus répandues, pour mettre en lumière et développer la doctrine religieuse, pour maintenir et relever la discipline ecclésiastique, pour corriger et perfectionner les mœurs. » La définition de l'infaillibilité du Pape ne ferait disparaître aucun de ces avantages des Conciles généraux.

la nouvelle règle de foi, ne semblerait-il pas aux fidèles qu'il n'y a plus qu'un juge réel, et que les Evêques ne le sont plus sérieusement? Leur coopération, antécédente ou subséquente, en effet, ne sera plus en rien nécessaire. Le jugement infaillible du Pape, comme dit Mgr Manning, sera complet et parfait en lui-même, « EN DEHORS ET INDÉPENDAMMENT DE L'ÉPISCOPAT. » Ils pourront ne plus entrer pour rien, si le Pape le veut ainsi, dans les jugements sur la foi. Alors il n'y aura plus, en fait, qu'un seul juge, le Pape.

» Comment, en effet, lorsque le Pape aura proclamé, seul, en dehors de l'Episcopat et sans les Evêques, un dogme de foi, comment faire comprendre aux fidèles ces deux choses : que la sentence du Pape a immédiatement par elle-même, indépendamment de toute adhésion épiscopale, la force de chose jugée, et que les Evêques cependant restent vrais juges?

» Quelle sentence peuvent-ils donc alors porter? — Une sentence de simple adhésion, dit-on. — Mais cette sentence, du moins, sera-t-elle libre? Non, elle n'est pas libre, car ils sont obligés d'adhérer. — Est-elle même requise? Non, elle n'est requise d'aucune façon, car la sentence du Pape est obligatoire par elle-même, indépendamment de toute adhésion de l'Episcopat.

» Je me demande si, dans ces conditions, les fidèles considéreront toujours les Evêques comme de vrais juges?

» Que serait, en effet, à leurs yeux, un tribunal dont le président aurait le privilége de décider et de juger tout, tout seul ; de telle sorte que tous les autres juges seraient obligés de juger comme lui? Le vote seul du président suffirait : la sentence des autres serait faite par la sienne, dictée par la sienne : nul ne pourrait juger après lui, autrement que lui ; et l'adhésion de ses collègues ne serait même pas requise pour la décision.

» Evidemment un tel tribunal paraîtrait dérisoire, et de juges, en réalité, on n'en verrait qu'un.

» Les théologiens peuvent argumenter et distinguer ici. Mais les fidèles, ce grand public qui n'entend pas les distinctions théologiques, où en sera-t-il ?

» Sans doute le Pape est le juge principal, et son jugement est toujours indispensable. Non-seulement il préside le tribunal, mais il confirme le jugement des autres juges. Dans les tribunaux ordinaires, la voix du président est ordinairement prépondérante ; mais dans l'Eglise, la voix du Pape est de plus nécessaire, et le jugement des Evêques, même dans un Concile œcuménique, n'est définitif que quand celui du Pape s'y ajoute. En un mot, dans la définition de la foi, les Evêques et le Pape ont respectivement leur part nécessaire. Cela serait-il encore vrai pour les Evêques, aux yeux des fidèles, quand le Pape, déclaré infaillible, jugerait seul[1] ? »

XXI. Enfin, d'après Mgr Dupanloup, les fidèles ne comprendraient pas davantage comment la qualité de docteurs des Evêques serait compatible avec l'infaillibilité du Pape. « En même temps que JUGES, *dit-il*, les Evêques sont DOCTEURS.... Les Evêques ne sont pas seulement des échos, ils enseignent : ils constituent, avec le Pape, l'Eglise enseignante. Mais l'infaillibilité personnelle du Pape, sans le concours des Evêques, EN DEHORS ET INDÉPENDAMMENT DU CORPS ÉPISCOPAL, c'est, aux yeux des fidèles, un seul qui définit, un seul qui enseigne, un seul qui est docteur, comme il est seul juge. Et les Evêques ne semblent plus des voix dans l'Eglise, mais de simples échos. L'adhésion du corps enseignant pouvant n'entrer pour rien dans ce qui est l'essence du jugement doctrinal, comment les fidèles comprendront-ils que ce corps enseignant enseigne ?

XXII. » De plus, qu'est-ce que l'enseignement de l'Eglise ? Un témoignage. Ni le Pape ni l'Eglise ne font le dogme : ils le constatent. La révélation est un fait, les vérités révélées

(1) *Observations, etc.*, § XII.

sont des faits. Et un jugement doctrinal n'est au fond que l'attestation d'un fait révélé. Or, quand c'est l'Eglise, assemblée ou dispersée, qui prononce le jugement, c'est là quelque chose que les fidèles conçoivent sans peine, quelque chose où l'assistance divine est requise, sans doute, mais tout à fait conforme à la nature des choses, à l'harmonie même de l'Eglise, telle que Jésus-Christ l'a constituée. C'est un témoignage attesté par tous ceux qui sont les témoins ; ce sont les Eglises particulières attestant, par le fait même qu'elles témoignent, la foi de l'Eglise universelle. Quand toutes les Eglises, quand le corps des pasteurs unis à leur Chef a parlé, par là même, la foi de l'Eglise est constatée : ce qui n'était qu'implicite est devenu explicite, et le dogme est défini. Et la grande maxime catholique se réalise : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Les fidèles comprennent facilement cela.

» Tandis qu'un jugement doctrinal du Pape seul, sans que l'adhésion de l'Episcopat n'y fût à aucun point de vue requise, se présentera à eux sous un autre aspect. Ce sera, dans une question de témoignage, un témoin, qui pourra, quand il le voudra, remplacer tous les autres : un seul témoin au lieu de tous : un témoin qui n'a aucun besoin, s'il le trouve bon, des autres témoins, ni de leur témoignage, pour savoir ce qui est la tradition et la foi de leurs Eglises.

» C'est-à-dire qu'à quelque chose de très-simple et de très-compréhensible, dans l'ordre spirituel, on substituerait, aux yeux des fidèles, quelque chose d'extraordinaire, d'anormal, un miracle perpétuel, et bien autre que celui de l'infaillibilité de l'Eglise[1].

(1) Ne dirait-on pas, à la manière dont s'exprime Mgr Dupanloup, qu'il est plus difficile à Dieu de rendre le Pape infaillible que de donner l'infaillibilité à l'Eglise? En outre, tout ce passage n'est-il pas de nature à faire disparaître, aux yeux des fidèles, ce qu'il y a de miraculeux dans l'infaillibilité de l'Eglise?

» Ici, du moins, s'il y a encore miracle, les fidèles conçoivent que ce miracle est absolument nécessaire, et impliqué dans la notion même de l'Eglise : sans l'infaillibilité dans l'Eglise, pas d'Eglise. Mais ils conçoivent moins la nécessité de ce miracle pour le Pape seul, parce que sans l'infaillibilité personnelle et séparée du Pape, l'Eglise se comprend encore parfaitement : l'infaillibilité de l'Eglise pourra toujours suffire à tout, comme elle y a toujours suffi.

» Les fidèles savent très-bien que, dans ce grand et universel témoignage de l'Eglise, le Pape est témoin, principal témoin, témoin de la principale et souveraine Eglise, de celle qui, placée au centre, communique avec toutes les autres, comme toutes les autres doivent communiquer avec elle.

» Mais jusqu'ici, les fidèles n'ont pas cru que le Pape fût dans l'Eglise le seul témoin.

» Désormais, prononçant seul, il le serait, quand il voudrait[1]. »

Tels sont les arguments allégués par les adversaires de l'opportunité de la définition; nous allons en peser la force, en discuter la valeur.

XXIII. Le premier argument apporté contre l'opportunité de la définition est qu'une semblable définition changerait complètement la constitution de l'Eglise (V. ci-dessus, n. III, pag. 85). A cet argument nous répondons d'abord que la définition de l'infaillibilité personnelle du Pape ne peut jamais avoir pour effet de changer la constitution de l'Eglise. En effet, comme le dit très-bien Mgr Dupanloup, « l'Eglise ne crée pas les dogmes, elle les déclare[2]. » Si donc l'infaillibilité du Pape est proclamée comme dogme de foi, aucun changement ne sera introduit dans la constitution de l'Eglise. La définition constaterait seulement, et de manière à ne pouvoir le révoquer en doute sans devenir hérétique, que telle est la constitution qu'elle a reçue de son divin Fondateur.

(1) *Observations, etc.*, § XIII. (2) *Ibid.*, § I et § XIII.

XXIV. En outre, cette proposition de Mgr Maret nous présente comme erronée la doctrine qu'il combat; mais cette doctrine est embrassée non-seulement par le Saint-Siége, elle l'est de plus par toutes les Eglises particulières, si vous en exceptez l'Eglise de France[1]; et encore n'est-ce que depuis 1682 que le clergé français s'est, en partie, prononcé contre l'infaillibilité du Pape[2]. Or, quelle conséquence tirerons-nous de ce fait qui est incontestable? C'est que la proposition de Mgr Maret est souverainement *téméraire*. En effet, pouvons-

(1) C'est ce qu'avouent les auteurs français eux-mêmes. Voici ce que dit l'un des plus illustres d'entre eux, Pierre De Marca : « Hæc opinio (*quæ videlicet infallibilitatem Romano Pontifici asserit*) est illa, quam unice Hispania, Italia, aliæque omnes Christianitatis provinciæ docent; ita ut illa, quam sententiam Parisiensium Doctorum vocant, ad classem earum opinionum revocanda sit, quæ solum tolerantur.... Auctoritas infallibilem sententiam in causis fidei pronuntiandi est Romanis Pontificibus omnium universitatum consensu acquisita, excepta tamen antiqua Sorbona. Imo hoc quoque tempore hanc de infallibilitate Pontificis sententiam in ipsa Sorbona doceri videmus; nam 12a mensis decemb. an. 1660 in Sorbona publice hæc thesis defensa est, videlicet : *Romanus Pontifex controversiarum ecclesiasticarum est constitutus judex a Christo, qui ejus definitionibus indeficientem fidem promisit.* Eandem thesim in universitate Navarrica, 7a decembris propugnatam scimus. » *Observationes super theses Claromontanas*, n. 31. Ap. Soardi, *De suprema Romani Pontificis auctoritate*, Part. I, Doc. XII. Ce dernier auteur rapporte de nombreux témoignages d'Evêques français attestant la croyance du reste du monde à l'infaillibilité du Pape, comme à une vérité révélée. *Ibid.* Lib. I, Cap. VIII, § III.

(2) Outre le témoignage de Pierre De Marca, que nous venons de rapporter, nous nous contenterons de rapporter un passage de la lettre envoyée, en 1651, à Innocent X par 85 Evêques français, pour lui demander son jugement sur les cinq propositions de Jansénius. « Majores causas, *y lit-on*, ad Sedem Apostolicam referre solemnis Ecclesiæ mos est, quem fides Petri nunquam deficiens perpetuo retineri pro jure suo postulat. Æquissimæ huic legi obsequentes de gravissimo circa religionem negotio Sanctitati Tuæ scribendum esse censuimus. » *Procès-verbaux des Assemblées du Clergé de France*, tom. IV, *Pièces justificatives*, pag. 39. V. sur ce point Bouix, *Tractatus de Papa*, Tom. I, pag. 554 et suiv.

nous admettre, sans *témérité,* que l'Eglise se trompe sur un point aussi important, aussi essentiel que celui de sa constitution? Non; aucun véritable catholique ne l'admettra. Que deviendrait, dans cette hypothèse, l'infaillibilité de l'Eglise? Si presque toute l'Eglise peut se tromper dans sa foi en sa constitution, quelle confiance pourrions-nous conserver dans son enseignement à l'égard des autres vérités? On le voit, la doctrine de Mgr Maret aurait pour résultat d'anéantir l'infaillibilité de l'Eglise. Dans son savant ouvrage *De synodo Diœcesana*, Benoît XIV dit que c'est une espèce de *sacrilége* de révoquer en doute le pouvoir dont le Pape fait usage : ce serait en quelque sorte reprocher à Notre-Seigneur de n'avoir pas suffisamment pourvu à son Eglise[1]. A combien plus forte raison ces paroles sont applicables à notre cas! Car, comme nous l'allons voir immédiatement, les Papes se considèrent comme ayant la plénitude de la puissance souveraine sur toute l'Eglise; ils se donnent comme infaillibles; ils exigent des schismatiques ou hérétiques, qui se convertissent, la profession de ce privilége dans les successeurs de Saint Pierre. N'est-ce donc pas le cas de dire avec Benoît XIV que douter de ce privilége du Pape c'est une espèce de *sacrilége?* Qualifions-nous donc trop sévèrement la proposition de Mgr Maret en disant qu'elle est *téméraire?*

XXV. En troisième lieu, nous disons que cette définition serait tout à fait conforme à la constitution de l'Eglise. En effet, le divin Sauveur a donné à son Eglise un gouvernement monarchique proprement dit. Au Pontife qu'il a placé à la tête de son Eglise, il a donné la plénitude du pouvoir souverain, comme l'ont défini les Conciles de Florence et de Latran. « Nous définissons, *lisons-nous dans le premier de ces Conciles*, que le Pontife de Rome a la primauté sur le monde entier et qu'il est le successeur de Pierre, prince des

(1) Lib. VII, cap. VII, n. 7.

Apôtres, le véritable Vicaire du Christ, le Chef de toute l'Eglise, le Père et le Docteur de tous les fidèles; et qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la personne du bienheureux Pierre, la **PLEINE PUISSANCE** de paître, de régir et gouverner l'Eglise universelle; comme il est aussi contenu dans les actes des Conciles généraux et dans les saints canons[1]. » Le cinquième Concile de Latran dit en termes formels que « le Souverain Pontife, en vertu de son pouvoir sur tous les Conciles, a plein droit, pleine puissance de les convoquer, de les transférer, de les dissoudre[2]. » Le pouvoir souverain dans l'Eglise devant être infaillible, de l'aveu de Mgr Maret, il suit de là que le Souverain Pontife doit être infaillible. Ce privilége lui a été clairement reconnu, non-seulement par l'enseignement commun des auteurs, mais aussi dans les actes des Conciles, et a servi de règle à la pratique du Saint-Siége.

(1) « Diffinimus sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri Principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ Caput et omnium Christianorum Patrem ac Doctorem existere; et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi, ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo **PLENAM POTESTATEM** traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum, et in sacris canonibus continetur. » Labb. *Concilia*, tom. XIII, col. 515.

(2) « Cum etiam solum Romanum Pontificem pro tempore existentem, *tamquam auctoritatem super omnia concilia habentem*, tam conciliorum indicendorum, transferendorum, ac dissolvendorum, *plenum jus et potestatem* habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum etiam prædecessorum nostrorum, sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifeste constet. » *Ibid.*, tom. XIV, col. 311. Dans le Concile de Constance même, le Pape Martin V ordonna d'adresser aux personnes suspectes de Wicléfisme l'interrogation suivante : « Utrum credat quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, ejus nomine proprio expresso, sit successor beati Petri, habens *supremam auctoritatem* in Ecclesia Dei? » *Ibid.*, tom. XII, col. 270.

XXVI. Dans la formule du serment imposé aux schismatiques grecs, qui rentraient dans le giron de l'Eglise, formule approuvée par le second Concile général de Lyon (1274), on reconnaît que le Pape, successeur de S. Pierre, a reçu la primauté sur toute l'Eglise avec la plénitude de la puissance souveraine, et qu'il a le droit de décider *définitivement* toutes les questions qui surgissent en matière de foi[1].

XXVII. Au siècle suivant, le Pape Clément VI, pour assurer l'intégrité de la foi des Arméniens, adressa à leur Patriarche une liste d'interrogations, auxquelles il devait répondre. Parmi ces interrogations, nous lisons la suivante : « Croyez-vous que, dans les doutes en matière de foi, le Pontife de Rome seul puisse y mettre fin par une décision authentique, à laquelle tous doivent inviolablement adhérer? Tenez-vous comme vrai et catholique tout ce que, en vertu des clefs qu'il a reçues de Jésus-Christ, il déclare vrai, et comme faux et hérétique ce qu'il déclare tel[2] ? »

XXVIII. C'est la doctrine que proclamait Pie IX dans sa Bulle dogmatique du 9 novembre 1846. Nous y lisons, en

(1) « Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet quem se ab ipso Domino in beato Petro, Apostolorum Principe, sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, *suo debent judicio definiri*... Et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ. Et ipsarum Prælati obedientiam et reverentiam isti dant. Ad hanc autem sic *potestatis plenitudo* consistit, quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit. » *Ibid.*, tom. XI, part. I, col. 966.

(2) « 13° Si credidisti, et adhuc credis, solum Romanum Pontificem, dubiis emergentibus circa fidem catholicam, posse *per determinationem authenticam*, cui sit inviolabiliter adhærendum, finem imponere, et esse verum et catholicum quidquid ipse auctoritate clavium sibi traditarum a Christo determinat esse verum ; et quod determinat esse falsum et hæreticum sit censendum? » Raynald. *Annales ecclesiastici*, ad an. 1351.

effet, que Dieu a établi une autorité vivante, chargée de donner le sens véritable et légitime de la révélation divine, et de décider par un jugement *infaillible* toutes les controverses sur la foi et la morale. Or, ajoute le Souverain Pontife, cette autorité vivante et *infaillible* réside dans la seule Eglise qui, bâtie par Notre-Seigneur sur Pierre, Prince et Pasteur de toute l'Eglise, sur Pierre dont la foi ne défaillira jamais, selon la promesse divine, a toujours eu, depuis Pierre, ses Pontifes légitimes placés sur sa chaire, héritiers et défenseurs de sa doctrine, de sa dignité, de son honneur et de sa puissance. Et parce que où est Pierre là est l'Eglise, et que Pierre parle par la bouche du Pontife Romain, qu'il vit toujours dans ses successeurs, que, par eux, il exerce son jugement et donne la vérité de la foi à ceux qui la cherchent, il s'ensuit que les divines Ecritures doivent être interprétées dans le sens que leur donne l'Eglise de Rome, qui, mère et maîtresse de toutes les Eglises, a toujours conservé intègre le dépôt de la foi, et l'a toujours transmis tel aux fidèles, montrant à tous la voie du salut et la doctrine de la vérité immaculée [1].

(1) « Cum Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quæ verum legitimumque cœlestis suæ revelationis sensum doceret, constabiliret, omnesque controversias in rebus fidei et morum *infallibili judicio* dirimeret, ne fideles circumferantur omni vento doctrinæ in nequitia hominum ad circumventionem erroris. Quæ quidem viva et *infallibilis auctoritas* in ea tantum viget Ecclesia, quæ a Christo Domino supra Petrum, totius Ecclesiæ Caput, Principem et Pastorem, cujus fidem nunquam defecturam promisit, ædificata, suos legitimos semper habet Pontifices, sine intermissione ab ipso Petro ducentes originem, in ejus cathedra collocatos, et ejusdem etiam doctrinæ, dignitatis, honoris ac potestatis hæredes et vindices. Et quoniam ubi Petrus ibi Ecclesia (S. Ambros. in Ps. 40), ac Petrus per Romanum Pontificem loquitur (Conc. Chalced. Act. 2), et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet (Syn. Ephes. Act. 3), ac præstat quærentibus fidei veritatem (S. Petr. Chrysol. Epist. ad Eutich.), idcirco divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quem tenuit ac tenet hæc Romana Beatissimi Petri Cathedra, quæ omnium

Des divers documents, que nous venons de rapporter, il conste à l'évidence que le gouvernement donné par Notre-Seigneur à son Eglise est véritablement monarchique, que la plénitude du pouvoir souverain réside dans le Pape, et que les décisions du Chef de l'Eglise en matière de foi sont irréformables, infaillibles. D'où il suit que la définition de l'infaillibilité du Souverain Pontife n'apporterait aucun changement dans la constitution de l'Eglise.

XXIX. Le second argument qu'on fait valoir contre l'opportunité de cette définition repose sur son inutilité. Jamais, dit-on, l'autorité du Pape n'a été plus respectée, ni sa parole mieux écoutée. Dès lors, nulle nécessité de porter cette décision (Voir ci-dessus, n. III et IV, p. 85 et ss.). Quelle est la valeur de cet argument?

Elle nous semble bien mince; car nous dirons d'abord, avec Mgr Manning, que, « s'il en est ainsi, non-seulement il n'y aurait aucun risque à promulguer ce décret, mais encore tous se réjouiraient de voir la raison formelle de cette soumission catholique justifiée par une définition de l'autorité[1]. »

En second lieu, cette définition est d'autant plus nécessaire, qu'on veut changer la constitution de l'Eglise, et qu'on attaque avec plus de violence ce privilége de la Papauté. Ces modifications à la constitution de l'Eglise, ces attaques contre le privilége du Pontife Romain ont été soumises par leur auteur à l'examen et au jugement du Souverain Pontife et des Pères du Concile[2], et l'on trouverait inopportun que l'Eglise fixât, d'une manière claire et définitive, notre croyance sur ces

Ecclesiarum mater et magistra (Conc. Trid., Sess. VII, de Baptism.), fidem a Christo Domino traditam, integram inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit, omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptæ veritatis doctrinam. » Constit. *Qui pluribus.*

(1) *Le concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife Romain*, Chap. II, § II, n. I, pag. 44.

(2) *Du Concile général et de la paix religieuse*, Préface.

points! Non, une semblable définition ne peut qu'être très-utile. Comme le dit très-bien Mgr Dechamps, « la question d'opportunité ou d'inopportunité me paraît avoir fait son temps, et voici pourquoi : l'Eglise ne définit les vérités révélées que lorsqu'elles sont niées ou contestées, et elle ne condamne les erreurs contraires à la foi que lorsque celles-ci sont effectivement répandues. Mais quand ces vérités sont niées, ou quand ces erreurs sont répandues, l'Eglise ne se tait pas : *Quæ sunt contrà fidem vel bonam vitam, Ecclesia nec approbat, nec tacet* (S. Aug. ad inq. Jan.). Elle prend son temps pour parler, sans doute, mais elle ne manque jamais de le faire, selon ce mot d'un Pontife cité par Mgr de Sura : *Error, cui non resistitur, approbatur, et veritas, cum non defenditur, opprimitur*[1]. »

Du reste, cette utilité deviendra plus évidente encore, quand nous exposerons les motifs qui militent pour l'opportunité de la définition.

XXX. Mais, dit Mgr Dupanloup, l'infaillibilité de l'Eglise suffit à tout jusqu'à cette heure. Craignez-vous qu'à l'avenir elle soit insuffisante? Comment alors expliquez-vous que l'Eglise ait vécu dix-huit siècles, sans que ce principe essentiel à sa vie ait été défini? Comment expliquez-vous qu'elle ait formulé toute sa doctrine, produit tous les docteurs, condamné toutes les hérésies, sans cette définition?

Selon la remarque de Mgr Dechamps[2], l'Evêque d'Orléans parle ici comme si l'Eglise avait vécu dix-huit siècles sans croire à cette vérité. « Or, *ajoute-t-il*, l'Eglise a *toujours* vécu de la foi à cette vérité, et elle en a vécu *partout*, même là où cette vérité a été contestée par la bonne foi : car une école française ne l'a contestée que bien tard en théorie, pour la confesser toujours en pratique avec une fidélité vraiment

(1) *Lettre à Monseigneur Dupanloup*, § I.

(2) *Lettre à Monseigneur Dupanloup*, § II.

digne du clergé français. » En veut-on la preuve? Qu'on jette les yeux sur la lettre écrite en 1651 à Innocent X, signée par 85 Evêques français. Nous y lisons : « Très-Saint Père, C'est un usage solennel dans l'Eglise de référer les causes majeures au Siége Apostolique, et la foi de Pierre, *qui ne défaut jamais*, réclame comme de droit le maintien à perpétuité de cet usage.... Votre Sainteté a, depuis peu, reconnu par expérience, combien l'autorité du Siége Apostolique a été efficace pour abattre l'erreur qui attribuait un double chef à l'Eglise.... C'est pourquoi nous vous supplions instamment, Bienheureux Père, de prononcer un jugement clair et immuable sur le sens de ces propositions, jugement auquel Jansenius lui-même proche de sa mort, a soumis son ouvrage. Par ce moyen vous dissiperez toute obscurité, vous rassurerez les esprits flottants, vous empêcherez les divisions, vous rendrez à l'Eglise sa tranquillité et son éclat[1]. »

(1) « BEATISSIME PATER, Majores causas ad Sedem Apostolicam referre solemnis Ecclesiæ mos est, quem *fides Petri nunquam deficiens* perpetuo retineri pro jure suo postulat.... Experta est nuper Beatitudo Tua, quantum Apostolicæ Sedis in gemini Ecclesiæ Capitis errore profligando valuerit auctoritas... Quamobrem flagitamus, Beatissime Pater, ut, clara firmaque de propositionum istarum sensu prolata sententia, cui reverend. ipse Jansenius morti proximus opus suum subjecit, caliginem omnem discutias, animos fluctuantes componas, dissidia prohibeas, Ecclesiæ tranquillitatem splendoremque restituas. » *Memoires du Clergé de France*, Tom. I, col. 222 seq. Lorsqu'ils reçurent la sentence d'Innocent X, les Prélats Français, assemblés à Paris, lui écrivirent que l'Eglise primitive avait souscrit à la sentence d'Innocent Ier : « Perspectum enim habebat, non solum ex Christi Domini Nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum et ex anathematismis adversus Apollinarium et Macedonium, nondum ab ulla synodo œcumenica damnatos, a Damaso paulo antea jactis, judicia pro sancienda regula fidei a Summis Pontificibus lata, super Episcoporum consultatione, (sive suam in actis relationis sententiam ponant, sive omittant, prout illis collibuerit), divina æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti : cui Christiani omnes ex officio, ipsius quoque mentis obsequium præ-

Comment l'Eglise a-t-elle, pendant dix-huit siècles, formulé sa doctrine et condamné les hérésies dans presque tous les cas? Par la bouche de son Chef, le Pape. Et pourquoi ces définitions ou condamnations ont-elles été acceptées par toute l'Eglise? Parce que l'Eglise tenait son Chef comme infaillible; parce qu'elle croyait que Pierre parlait par son organe. Sans que l'infaillibilité du Pape eût été définie, elle a toujours fait l'objet de la croyance de l'Eglise; et c'est ce qui nous donne la réponse aux questions de Mgr Dupanloup.

XXXI. Le troisième argument invoqué contre l'opportunité de la définition est tiré du but du Concile, dont les travaux pourraient être entravés par l'examen de cette question (Voir n. v, p. 88).

Plusieurs réponses peuvent être données à cet argument. 1° Nous ferons remarquer à Mgr d'Orléans, que ce sont ses partisans eux-mêmes qui appellent le jugement du Concile sur leurs théories; nous venons de le voir.

2° De ce que le Pape n'aurait pas convoqué le Concile dans ce but, s'ensuit-il qu'il soit inopportun de solliciter une définition sur ce point? Nullement. Pie IX n'a pas spécifié dans sa Bulle de convocation toutes les questions qui seraient soumises à l'appréciation du Concile. Du reste, qu'une question, en dehors du programme de la Bulle de convocation, puisse être *opportunément* soumise au Concile, c'est ce qui résulte de la nomination de la commission chargée d'examiner les questions sur lesquelles les Evêques se proposent d'attirer l'attention des Pères : la commission des *Postulata.*

3° Enfin, peut-on dire que cette question est étrangère au

stare teneantur. Ea nos quoque sententia ac fide imbuti, Romanæ Ecclesiæ præsentem, quæ in Summo Pontifice Innocentio viget auctoritatem, debita observantia colentes, Constitutionem divini Numinis instinctu a Beatitudine Vestra conditam.... promulgandam curabimus in Ecclesiis ac diœcesibus nostris, atque illius executionem apud fideles populos urgebimus. » *Ibid.*, col. 238.

but du Concile? Nous ne le pensons pas. En effet, comme le dit Mgr Dupanloup, le Concile a pour but de *porter remède aux maux du siècle présent dans l'Eglise et la société*. Or, parmi ces maux, ne doit-on pas ranger l'affaiblissement du principe d'autorité, aussi bien dans l'Eglise[1] que dans la société? N'est-il pas alors tout naturel que l'on confirme ce principe dans son représentant le plus auguste? Cette question ne rentre-t-elle pas, par le fait même, dans le cadre du Concile[2]?

4° Il n'y a pas lieu de craindre que l'examen de cette question entrave les travaux du Concile. Cet examen ne peut être long. En effet, la question de l'infaillibilité en elle-même n'a plus besoin d'être examinée : elle l'a été suffisamment depuis deux siècles et les objections qu'on a soulevées contre cette vérité ont été victorieusement réfutées. On ne produit aujourd'hui contre elle aucune objection nouvelle. Reste donc la seule question d'opportunité à examiner. Cet examen est-il si long qu'il puisse entraver les travaux du Concile? Ceux-là seuls le prétendront, dont les opinions sont intéressées à ce que le Concile ne se prononce pas.

XXXII. Dans le quatrième argument on fait appel aux précédents sur cette question, et d'abord à ce qui s'est passé au Concile de Trente, où la décision fut écartée (Voir ci-dessus, n. VI, p. 90).

Que prouve cet argument? Absolument rien. La définition de l'infaillibilité papale n'était pas opportune au temps du Concile de Trente. S'ensuit-il qu'elle ne le soit pas aujourd'hui? Nullement. L'opportunité dépend des circonstances. Les circonstances sont-elles les mêmes aujourd'hui qu'au

(1) Nous en avons encore malheureusement une preuve palpable sous les yeux dans le refus d'un certain nombre de catholiques d'admettre le *syllabus*. Nous pourrions facilement produire d'autres preuves, si cela était nécessaire.

(2) V. ci-dessus, pag. 89, note 1.

temps du Concile de Trente? Personne ne le prétendra. Une circonstance, que nous avons déjà signalée[1], suffirait à elle seule pour établir une différence essentielle entre les circonstances des deux époques : c'est que semblable définition eût probablement amené la dissolution du Concile de Trente. Avons-nous rien de pareil à craindre aujourd'hui?

XXXIII. Cet argument ne prouve donc rien. Est-ce avec plus de raison qu'on en appelle au fait de l'approbation donnée à l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* de Bossuet (V. ci-dessus, n. VII, pag. 92)?

Non ; car, en commençant son ouvrage, Bossuet prévient qu'il ne parlera que des articles de croyance qui sont de foi obligatoire[2], qu'on ne peut, par conséquent, rejeter sans être hérétique. Telle n'était pas l'infaillibilité du Pape, puisqu'elle n'était pas définie; il ne devait donc pas en parler. Ce silence rendait-il son livre moins utile contre les protestants, et devait-il empêcher Innocent XI de l'approuver et de le louer? Nous ne le croyons pas. Mais que conclure de là contre l'opportunité de la définition? Pour nous, nous ne voyons aucune connexion entre l'antécédent et la conséquence qu'on prétend en tirer.

XXXIV. Le Cathéchisme du Concile de Trente, dit-on, garde le même silence, ainsi que la profession de foi dressée par ordre de Pie IV, et insérée au Pontifical Romain.

Si le Catéchisme du Concile de Trente se tait sur l'infaillibilité du successeur de Saint Pierre, il pose cependant les principes d'où découle cette infaillibilité. Il nous dit que

(1) V. ci-dessus, pag. 90, note 2.

(2) « M. Daillé (calviniste) ajoute qu'on ne peut se séparer, que pour des articles établis authentiquement, à la croyance et observation desquels toutes sortes de personnes sont obligées. Je ne m'arrêterai donc qu'aux décrets du Concile de Trente, puisque c'est là que l'Eglise a parlé décisivement sur les matières dont il s'agit. » *Œuvres*, Tom. v, pag. 383, Edit. Paris, 1836.

la chaire de Pierre a été établie pour constituer et conserver l'unité de l'Eglise[1]. Comment l'unité de la foi serait-elle maintenue par les successeurs de Pierre, si eux-mêmes pouvaient, comme Chefs de l'Eglise, enseigner l'erreur? Le même Catéchisme nous apprend encore, avec S. Jérôme, que quiconque mange l'agneau hors de la maison de Pierre, est un profane, et que celui qui ne sera pas dans cette arche périra, lorsque le déluge arrivera[2]. Comment tout cela se vérifierait-il, si Pierre pouvait lui-même sortir de l'Eglise et de l'arche sainte?

Quant à la profession de foi dressée par ordre de Pie IV, et insérée au Pontifical, est-il étonnant qu'elle passe sous silence l'infaillibilité du Pape, vu qu'elle ne contient que des vérités définies? Mais si Mgr Dupanloup veut connaître l'enseignement du Pontifical sur ce point, qu'il relise la formule du serment qu'il a prêté lors de son sacre. Il y verra que les Evêques promettent d'observer de toutes leurs forces et de faire observer par les autres les décrets, ordonnances, et statuts du Saint-Siége[3]. Comment les Evêques pourraient-

(1) « Visibilis autem is qui Romanam Cathedram Petri Apostolorum Principis legitimus successor fuit. De quo fuit illa omnium Patrum ratio et sententia consentiens, hoc visibile Caput ad unitatem Ecclesiæ constituendam et conservandam necessarium fuisse. » *Catechismus Concilii Tridentini*, Part. I, cap. X, n. 15.

(2) « Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini Tuæ, id est Cathedræ Petri communione consocior. Super illam Petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in arca Noe non fuerit, peribit, regnante diluvio. » *Ibid.*

(3) « Jura, honores, privilegia, et auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ, Domini nostri Papæ, et successorum prædictorum, conservare, defendere, augere, promovere curabo... Regulas sanctorum Patrum, decreta, ordinationes, seu dispositiones, reservationes, provisiones, et mandata apostolica, totis viribus observabo, et faciam ab aliis observari... Domino nostro, ac successoribus præfatis, rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meæ Ecclesiæ statum, ad cleri et populi disciplinam, anima-

ils prendre cet engagement, si le Souverain Pontife pouvait définir l'erreur?

Du reste, que prouverait le silence du Catéchisme du Concile de Trente et du Pontifical contre l'opportunité de la définition? Cela prouverait tout au plus que ce point n'était pas alors défini; mais, en bonne logique, nous demandons à Mgr d'Orléans comment il en résulte qu'il ne soit pas opportun de le définir aujourd'hui?

Enfin l'exemple de Pie IX n'est pas plus concluant. Le Pape pouvait-il présenter aux Anglicans comme une vérité de foi catholique ce qui ne l'était pas encore? Mais, encore une fois, cela prouve-t-il qu'il ne soit pas opportun d'élever cette vérité à la qualité de dogme? Car, ne l'oublions pas, c'est là toute notre question.

XXXV. Mgr d'Orléans estime que cette définition créerait un obstacle à la conversion des schismatiques Orientaux (V. ci-dessus, n. VIII, pag. 93).

Nous ne contesterons pas les renseignements invoqués par Mgr d'Orléans. Le Concile pourra facilement s'éclairer sur ce point : la présence d'un grand nombre d'Evêques Orientaux mettra les Pères du Concile à même d'apprécier le résultat de la définition quant à la conversion de ces peuples.

Abstraction faite de cette question, nous trouvons beaucoup d'exagération dans tout ce passage des *Observations*; et, nous l'ajouterons avec tristesse, une critique violente de la conduite du Saint-Siége. Nous le prouvons.

Quelle est la cause première, principale, qui tient l'Eglise grecque séparée de l'Eglise latine? C'est la primauté du Saint-Siége, ou, pour nous servir des termes du document cité par Mgr Dupanloup, *la suprématie que le Pape de Rome*

rum denique, quæ meæ fidei traditæ sunt, salutem, quovis modo pertinentibus : et vicissim mandata Apostolica humiliter recipiam, et quam diligentissime exequar. » Part. I, Titul. *De consecratione electi in Episcopum.*

usurpe sur l'Eglise universelle. Du moment qu'ils admettront cette suprématie, et qu'ils reconnaîtront, avec les saints Pères, la fin pour laquelle Notre Seigneur l'a instituée, ils ne feront plus de difficulté d'accepter l'infaillibilité du Chef de l'Eglise : car il est évident que, sans elle, l'unité de la foi ne peut être conservée intacte[1].

Du reste, s'ils cherchent la vérité de bonne foi, croit-on que ce serait une erreur de plus à avouer qui les retiendrait dans le schisme? S'ils ne sont pas dans la bonne foi, croit-on que ce sera le sacrifice d'une vérité qui les ramènerait dans le bercail du Christ? Nous croyons donc que Mgr Dupanloup s'est beaucoup exagéré le danger qu'il prévoit.

Nous avons ajouté que ce passage contenait une critique violente de la conduite du Saint-Siége. En effet, comme nous l'avons vu antérieurement[2], les Souverains Pontifes ont exigé des Arméniens la reconnaissance formelle de l'infaillibilité papale. Or, Mgr Dupanloup juge qu'une telle définition serait une *conduite contradictoire*, une *dérision*, un *malheur*, une conduite opposée à la charité de Jésus-Christ. Toutes ces qualifications ne retombent-elles pas sur la manière d'agir du Saint-Siége ? Nous sommes persuadé que Mgr Dupanloup n'a pas eu l'intention d'attaquer les Souverains Pontifes qui ont pris ces mesures; mais, en réalité, ses paroles n'ont-elles pas ce triste résultat?

XXXVI. Mgr Dupanloup estime que la définition de l'infaillibilité papale serait un obstacle à la conversion des protestants (V. ci-dessus, n. IX, pag. 98).

Tel n'est pas l'avis des Evêques qui sont le plus à même d'en juger. C'est ainsi que Mgr Manning nous assure « que la rentrée des protestants dans l'Eglise est plus retardée aujourd'hui par l'apparente contradiction entre les catho-

(1) V. ci-desaus, n. XXXIV, pag. 133. (2) V. ci-dessus, n. XXVII, pag. 124.

liques au sujet de l'infaillibilité qu'elle ne le serait par la définition de l'infaillibilité du Pape. Ils rejettent aujourd'hui complètement l'infaillibilité de l'Eglise, parce qu'ils nous croient divisés, et par suite en doute sur ce point. Ils sont encouragés à nier ce que nous semblons mettre en doute. Nous paraissons douter, parce que nous sommes divisés, non sur l'infaillibilité de l'Eglise, mais sur l'infaillibilité de son Chef. Ils prennent cette réponse pour un subterfuge. Tant que l'infaillibilité du Pape ne sera pas définie, ils se retrancheront derrière les catholiques qui la nient. Et, à notre honte, c'est de nous-mêmes qu'ils emprunteront la croyance que cette opinion est une nouveauté inconnue dans les temps primitifs. Les Gallicans leur ont fourni des armes dont ils se servent contre toute infaillibilité quelle qu'elle soit[1]. »

Les collègues de Mgr Manning partagent sa manière de voir, ainsi que les Evêques de la Hollande et des Etats-Unis. Leurs rapports continuels avec les protestants de ces pays donnent évidemment une autorité incontestable à leur témoignage. Plusieurs d'entre eux, non-seulement ont vécu en contact avec le protestantisme, mais sont même nés dans son sein et y ont été élevés. Ils connaissent donc beaucoup mieux que les autres ce qui peut être un obstacle à la conversion de leurs anciens coreligionnaires. Et quand on voit ces hommes déclarer que la définition de l'infaillibilité du Pape n'apportera aucun obstacle à la conversion des hérétiques, peut-on balancer à se ranger à leur avis?

N'aurait-on pas pu faire la même objection contre la définition du dogme de l'Immaculée Conception? Car les protestants ne sont pas moins opposés au culte et aux prérogatives de la sainte Vierge qu'à l'autorité du Pape. L'Eglise

(1) *Le Concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife Romain*, chap. I. § II. n. VI, pag. 47.

a-t-elle trouvé là un motif de s'abstenir de proclamer solennellement cet ineffable privilége de la Mère de Dieu? A cette observation nous joindrons une remarque : c'est que tous les puséystes et tous les théologiens anglais, qui ont embrassé le catholicisme, étaient tous pour l'infaillibilité du Pape, même avant leur conversion. Les protestants nouvellement convertis sont peut-être les plus ardents défenseurs de l'infaillibilité pontificale.

Voici, du reste, comment s'exprimait un protestant, M. Urquhart, dans une revue protestante : « Rejeter l'infaillibilité, c'est refuser une tête aux membres, c'est faire du Pape une tête de saint Jean-Baptiste après qu'elle a été séparée du corps, et mise sur un plat ; c'est faire du corps un cadavre en ce qui concerne l'esprit, une pourriture en ce qui concerne la chair ; c'est rejeter la juridiction, l'obéissance, l'unité, l'autorité ; c'est de plus, pour un catholique, rejeter la foi.... Je ne suis pas catholique, mais je crois que je devrais refuser tout commerce avec un homme qui, professant qu'il croit à l'Eglise, rejette l'autorité de son Chef, absolument comme je devrais le faire pour le sujet d'un roi, qui conspire contre son souverain, ou pour le républicain qui conspire contre les lois et la constitution de la république[1]. » Ces paroles nous prouvent à l'évidence que la définition de l'infaillibilité n'empêcherait aucunement la conversion des protestants.

Rappelons-nous, d'ailleurs, que la conversion des infidèles, comme celle des pécheurs, n'est pas une œuvre purement humaine, mais est surtout l'œuvre de la grâce, et que la définition de l'infaillibilité pontificale ne serait pas un obstacle à l'action divine.

Nous ne saurions résister au plaisir de transcrire ici le beau passage de l'admirable lettre de Mgr Dechamps, qui se rap-

(1) *Diplomatic Review*, n° du 5 janvier 1870.

porte à notre sujet. « Il y a de nos jours, *dit-il*, deux grands courants de pensées chez les nations séparées de l'unité chrétienne. L'un descend, l'autre remonte. L'un descend avec une rapidité effrayante vers le gouffre de l'incrédulité; l'autre remonte vers la foi primitive et universelle. Ce n'est pas l'infaillibilité qui précipitera le mouvement de l'infidélité moderne, du vieux paganisme qui veut renaître. Il ne veut plus de Jésus-Christ : comment se préoccuperait-il des promesses faites par le Christ à son Vicaire?

» Ce n'est pas la déclaration de l'infaillibilité qui arrêtera les âmes qui croient dans leur mouvement d'ascension vers la cité bâtie au sommet des monts, *in vertice montium*, et qui repose sur le rocher de Saint-Pierre. Non, ce sera tout le contraire. Demandez-le aux Evêques de l'ancien et du nouveau monde, qui vivent au milieu des sectes de toutes sortes, et ils vous diront que ce qui attire à cette heure à l'unité catholique les âmes fatiguées des divisions et des variations des sectes, de la servitude et des ignominies du schisme, ce ne sont pas les concessions, le silence et les petites mesures de la prudence humaine, mais la pleine affirmation de la vérité révélée et des caractères surnaturels de l'Eglise.

» Pour moi, j'ai rencontré bien des âmes qui recherchaient cette mère, et c'est en ne leur cachant rien de ses traits divins, que je les lui ai rendues plus vite.

» N'est-il pas vrai que Jésus-Christ n'a rien affirmé avec plus d'amour et de richesse d'expression dans l'Evangile, que les deux dogmes qu'on peut appeler le cœur et la tête de son Eglise; le dogme de l'Eucharistie et le dogme de la *souveraine* puissance, et ainsi de l'infaillibilité de Pierre?

» N'est-il pas vrai que dans l'Eglise comme dans l'Evangile, dans l'œuvre vivante comme dans l'œuvre écrite, rien ne brille d'un éclat plus divin que le *Tu es Petrus* et l'*Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi?* Pour ramener nos frères à l'unité, je ne puis m'empêcher de le redire, ayons donc

plus de confiance dans l'attrait supérieur des choses divines[1]. »

XXXVII. Un autre argument de Mgr Dupanloup était tiré des mauvaises dispositions des gouvernements hérétiques ou schismatiques (V. ci-dessus, n. x et xi, p. 99 et suiv.).

Nous pensons qu'ici encore l'auteur se fait illusion. S'il s'agissait d'établir quelque chose de nouveau, nous comprendrions les appréhensions de Mgr d'Orléans; mais l'infaillibilité est acceptée en fait par les catholiques du monde entier. Les gouvernements hétérodoxes le voient chaque fois que le Pape porte une décision. Cette pratique de l'infaillibilité augmente-t-elle leurs rigueurs à l'égard des catholiques? Combien moins sera de nature à produire ce résultat la même question au point de vue spéculatif seulement!

Les souverains voient bien que, loin de menacer leur couronne, le Pape en est le plus ferme appui. Aussi à qui recourent-ils quand ils se voient menacés par leurs sujets? Ils demandent au Souverain Pontife de les rappeler à leur devoir. N'est-ce pas ce qu'a fait Joseph II lors de la révolution brabançonne? N'est-ce pas encore ce qu'a fait l'Empereur de Russie lorsque, voilà peu d'années, les Polonais tentèrent de reconquérir leur nationalité? Les Evêques Irlandais ne sont-ils pas partisans de l'infaillibilité? Demandez cependant à l'Angleterre où elle trouve son plus ferme appui contre le fénianisme? Demandez-lui si, les Evêques de ce pays cessant leur opposition, les fénians n'auraient pas bientôt entraîné toute l'Irlande dans une révolte contre l'Angleterre? Et l'on voudrait nous faire croire que la proclamation de l'infaillibilité papale pourrait soulever des tempêtes contre le catholicisme chez les gouvernements hétérodoxes! Si quelque chose est propre à soulever chez eux des défiances à ce sujet, c'est le langage que tient ici Mgr d'Orléans.

XXXVIII. A-t-on plus à craindre de la part des gouver-

(1) *Lettre à Mgr Dupanloup*, § III.

nements catholiques (V. ci-dessus, n. XII, p. 102)? Cette définition, dit Mgr Dupanloup, augmentera leurs défiances vis-à-vis de l'Eglise, en leur rappelant les souvenirs du passé : l'ambition de certains Papes, leurs principes, leurs empiètements sur le temporel des rois, etc., et en les consacrant implicitement.

A cet argument nous répondons d'abord que ce n'est pas la définition de l'infaillibilité du Pape qui rappellera tous ces souvenirs, mais que c'est malheureusement la plume éloquente d'un Evêque qui les évoque, et semble ainsi inviter les gouvernements à exercer une pression sur le Concile pour prévenir une semblable déclaration.

En second lieu, nous emprunterons encore la réponse concluante de Mgr Dechamps : « Par la définition de l'infaillibilité de la suprême autorité doctrinale dans l'Eglise, *dit-il*, il n'y aura rien de changé dans les rapports des Eglises et des Etats. Les gouvernements ignorent-ils, à l'heure qu'il est, la foi de l'Eglise sur la suprême autorité de Pierre? Les gouvernements ne savent-ils pas que tous les Evêques du monde obéissent *d'esprit et de cœur* aux constitutions dogmatiques des Papes, *soit que l'Episcopat ait exprimé son consentement, soit qu'il ait omis de le faire, parce que Jésus-Christ a fondé son Eglise sur Pierre, en lui donnant les clefs de son royaume avec l'infaillibilité de la foi,* selon les déclarations du clergé de France[1]? »

Nous ajouterons que les gouvernements savent très-bien d'où vient, d'où peut venir aujourd'hui le danger qui menacerait leur couronne : ils savent très-bien que ce péril ne vient pas du côté de Rome, mais du principe révolutionnaire. Ce n'est pas contre les empiètements du Pape qu'ils auront à défendre leur pouvoir; mais c'est à Rome seulement qu'ils pourraient trouver un solide rempart contre la diffusion des doctrines révolutionnaires.

(1) *Lettre à Mgr Dupanloup*, § IV.

XXXIX. La définition de l'infaillibilité ne rendra pas les Papes impeccables, elle ne les empêchera pas d'abuser de leur puissance. L'infaillibilité, dont ils sont en possession d'après la croyance de l'Eglise, les a-t-elle complètement exemptés de faiblesse par le passé? Mais elle les empêchera de définir que le Vicaire de Jésus-Christ a, s'il ne l'a pas, un pouvoir *direct* sur le temporel des princes, etc. ; parce que l'Esprit-Saint ne les laissera pas tomber dans l'erreur. Pourquoi dès lors faire des suppositions qui ne sont propres qu'à soulever les gouvernements contre les décisions de l'Eglise? Qu'au lieu d'augmenter leurs défiances, tous les Evêques rivalisent de zèle à les dissiper, en leur donnant des explications satisfaisantes; alors les gouvernements rassurés ne songeront pas à s'opposer à la définition des dogmes, et l'Eglise pourra régler en paix ses affaires intérieures.

XL. Nous arrivons aux difficultés théologiques soulevées par Mgr Dupanloup. La première est de définir les conditions dans lesquelles le Pape sera infaillible. Or, ces conditions ne se trouvent ni dans l'Ecriture Sainte, ni dans l'enseignement si varié et si contradictoire des théologiens (V. ci-dessus, n. XIII, pag. 109).

Nous dirons d'abord que les difficultés que présente une question n'est pas une preuve que sa solution soit inopportune. Les dogmes de l'Incarnation, de la Procession du Saint-Esprit, de l'Eucharistie, du Canon des Ecritures, etc., n'offraient-ils pas des difficultés bien plus épineuses que celles de l'infaillibilité du Pape? Ces difficultés ont-elles empêché leur définition? « Bien loin, *dit M. De Cabrières*, que l'état des controverses scolastiques, sur l'infaillibilité des Papes, soit un obstacle à la définition que Mgr d'Orléans voudrait écarter, il nous semble au contraire que cet état lui-même réclame aujourd'hui qu'une parole des Pères du Concile, confirmée par le successeur de Pierre, tranche enfin les disputes et montre quels points sont définitivement éclair-

cis, quels autres sont définitivement rejetés ou livrés encore à la discussion[1]. »

Du reste, si cette question offre tant de difficultés, n'est-ce pas un motif de plus d'en demander la solution au Concile? Est-ce pour décider des questions claires et faciles que le Souverain Pontife l'a réuni? Où peut-on trouver des lumières comparables à celles de cette auguste assemblée? Alléguer les difficultés de la question pour affirmer l'inopportunité d'une décision, n'est-ce pas révoquer en doute et les lumières du Concile et l'inspiration de l'Esprit-Saint? Pour nous, nous avons plus de confiance et en l'un et en l'autre, et nous espérons que ce point de notre foi sera défini.

En second lieu, nous demanderons à Mgr Dupanloup s'il est bien vrai que le Concile ne puisse définir l'infaillibilité du Pape, sans en préciser les conditions? Le Concile de Trente n'a-t-il pas défini que la messe est un véritable sacrifice (Sess. XXII, Can. I)? Et cependant les théologiens ne sont pas d'accord sur l'essence du sacrifice. Le même Concile n'a-t-il pas défini que les bonnes œuvres des justes méritent la vie éternelle (Sess. VI, can. 32)? Il n'a cependant pas défini quelles bonnes œuvres la méritent, si ce sont toutes les bonnes œuvres, ou celles seulement qui sont formées et commandées par la charité. Aussi les théologiens sont-ils en désaccord sur ce point. Ces exemples, et beaucoup d'autres que nous pourrions apporter, prouvent qu'on peut définir une vérité sans en préciser les conditions.

Troisièmement enfin, Mgr Dupanloup exagère beaucoup les difficultés que soulève cette définition. S'il y a désaccord dans l'enseignement des théologiens, ce n'est pas sur le fond de la question, mais sur des points accessoires. Tous sont d'accord sur les conditions essentielles des définitions dogma-

(1) *Réflexions sur la lettre de Mgr l'Evêque d'Orléans à son clergé*, § VI, pag. 30.

tiques, ou nécessaires pour que les décisions du Souverain Pontife puissent être dites *ex cathedra*. Les divergences naissent seulement, lorsqu'il s'agit d'assigner les caractères auxquels on reconnaît ces décisions. Ecoutons encore ici Mgr Dechamps, qui a traité ce point de main de maître : « Les vrais théologiens se sont attachés à constater les conditions essentielles de ces définitions. Or, à ce point de vue, qui est le véritable dans la question qui nous occupe, les maîtres de la théologie sont d'accord.

» Tous disent que le mot *ex cathedra* est un terme plus au moins nouveau, mais parfaitement bien choisi pour exprimer une chose aussi ancienne que le christianisme, c'est-à-dire l'enseignement donné par le Chef de l'Eglise, lorsque celui-ci ne parle pas comme personne privée, mais comme *autorité suprême*, et qu'il propose à l'Eglise comme dogme de foi une vérité contenue dans le dépôt de la révélation. Toutes les définitions *ex cathedra* ont ce triple caractère : elles viennent du Pape comme Pape; elles sont adressées à l'Eglise universelle; elles lui proposent à croire, comme dogme de foi, une vérité contenue dans le dépôt de la révélation[1].

» Les documents pontificaux qui n'ont pas ce triple caractère, ne sont pas des définitions *ex cathedra*.... En fait, la chose a toujours été claire, et chaque fois que le Pape a défini dogmatiquement, jamais l'Eglise n'en a douté[2]. »

XLI. Quant au point de savoir si, avant de définir, le Pape doit prier, étudier, consulter, etc., il ne nous embar-

(1) « Les vérités divines, *dit en note Mgr Dechamps*, sont contenues dans la révélation, soit explicitement, soit implicitement, ou elles lui sont essentiellement et inséparablement liées, ayant avec elles une connexion nécessaire. On comprend donc que le Vicaire de Jésus-Christ définit *ex cathedra*, quand il condamne des propositions qui blessent la foi et les mœurs. »

(2) *Lettre à Mgr Dupanloup*, § II.

rasse guères. L'assistance divine promise à Saint Pierre, n'exclut pas l'emploi des moyens naturels ; au contraire, elle les suppose ; et celui qui a promis l'infaillibilité dans la foi ne permettra jamais, dit Bellarmin [1], que le Souverain Pontife définisse téméreirement. « Il est certain, *dit Grégoire XVI*, et indubitable a priori, que Jésus-Christ, qui a promis à saint Pierre et à ses successeurs que la foi, dans laquelle ils doivent paître ses brebis, ne manquera jamais, ne permettra pas non plus que les Papes négligent les moyens nécessaires pour ne pas le tenter, avant de juger avec la plénitude de leur autorité [2]. »

XLII. Que dirons-nous des difficultés de fait invoquées par Mgr Dupanloup (Voir ci-dessus, n. XIV, p. 111)?

D'abord toutes les mêmes difficultés peuvent être soulevées contre les décisions des Conciles. C'est ce que Mgr Dechamps fait encore parfaitement remarquer dans les termes suivants : « Si les difficultés *de fait* que vous signalez contre l'infaillibilité des définitions *ex cathedra* étaient réelles [3], ces difficultés ne seraient pas moins fortes contre l'infaillibilité des définitions des Conciles. Vous rappelez que dans les décrets dogmatiques des Papes, tout n'est pas également dogmatique, et vous insinuez qu'il est bien difficile de discerner ce qui est dogmatique de ce qui ne l'est pas. Mais, si cela était vrai des déclarations dogmatiques des Papes, cela ne serait pas moins vrai des déclarations dogmatiques des Conciles [4]. Faudrait-il

(1) *De Romano Pontifice*, Lib. IV, cap. 2.

(2) *Triomphe du Saint-Siège*, chap. XXVI.

(3) « Je ne dis pas, *ajoute en note Mgr Dechamps*, seulement contre la définition de l'infaillibilité, mais contre l'infaillibilité elle-même ; car les objections de Votre Grandeur contre celle-là retombent de tout leur poids contre celle-ci. »

(4) « Ce que Melchior Cano, *ajoute Mgr Dechamps*, dit des déclarations dogmatiques, s'applique aux décrets des Conciles comme aux décrets des Papes. Dans les uns et dans les autres, on ne confond pas avec ce qui fait

en conclure que les Conciles généraux ne sont pas infaillibles en matière de foi?

» Il y a, dites-vous, Monseigneur, une autre question de fait encore, qui n'est pas si simple qu'on pourrait le croire et que voici : *Ne peut-il pas se rencontrer, dans la suite des siècles, tel Pape, de la liberté duquel on puisse légitimement douter?*

» Mais ne peut-il pas se rencontrer aussi, dans la suite des siècles, tel Concile, de la liberté duquel on puisse légitimement douter?

» En conclurez-vous, Monseigneur, qu'il y aura, dans ces deux cas, des difficultés inextricables? L'histoire dit tout le contraire. Quand les Papes ou les Conciles ont été dans les chaînes, toute l'Eglise l'a su, et de science certaine.

» Mais voici une autre difficulté ou un autre nuage : *Si un pape même, déclaré infaillible, pourrait encore, même dans un acte* ex cathedra, *errer sous le coup de l'intimidation ou de la crainte, ne le pourra-t-il jamais par entraînement, par passion, par imprudence?* Que répondriez-vous, Monseigneur, à qui vous dirait : *Si un Concile général doit être libre pour être un vrai Concile, et s'il pourrait errer sous le coup de l'intimidation ou de la crainte, ne le pourra-t-il jamais par entraînement, par acclamation passionnée et par imprudence?*

» Vous répondriez qu'on ne peut comparer la parole d'un Concile extorquée par la *violence extérieure*, avec la parole d'un Concile laissé *à lui-même;* qu'un Concile général représente l'Eglise universelle, et que les promesses faites à l'Eglise par Jésus-Christ ne peuvent jamais être inefficaces. Eh bien! nous dirons, vous et moi, que la parole d'un Pape extorquée par la *violence extérieure* ne peut être comparée

l'*objet* même des enseignements dogmatiques, les propositions incidentes, les explications, les preuves, les réponses aux objections qui peuvent s'y trouver mêlées, etc., etc. »

avec la parole d'un Pape laissé *à lui-même;* que dans le premier cas, ce n'est pas lui qui parle, mais un autre ; et que dans le second cas, c'est lui-même ; que le Pape est le Vicaire de Jésus-Christ, la pierre sur laquelle Jésus-Christ a fondé son Eglise, et que les promesses faites au successeur de Pierre ne peuvent jamais être inefficaces. C'est, du reste, ce qui est vérifié par une expérience de près de vingt siècles.

» Je voudrais bien connaître, Monseigneur, la constitution pontificale qui a proposé un dogme à la foi de l'Eglise, ou qui a condamné une erreur contraire à la foi, et qui a eu besoin d'être réformée[1]. »

XLIII. Nous avons vu que Mgr Dupanloup s'attaque ensuite à la tradition qu'il déclare non unanime (Voir ci-dessus, n. xv, p. 112). S'il était prouvé, dit-il, que la sentence de S. Etienne était une décision *ex cathedra,* il s'ensuivrait que les Evêques d'Afrique qui ne s'y sont pas soumis, ne croyaient pas à l'infaillibilité du Pape.

Nous ne nous arrêterons pas à établir la tradition : un de nos collaborateurs le fera prochainement ; mais nous ferons remarquer qu'une tradition *unanime* n'est pas requise pour que l'Eglise puisse définir une vérité ; sans cela nous demanderons comment, en présence de l'opinion qui a longtemps prévalu dans l'école de S. Thomas, on aurait pu proclamer le dogme de l'Immaculée Conception ? Quand donc on prouverait que S. Cyprien et S. Augustin n'ont pas admis l'infaillibilité du Pape, ce ne serait pas encore un obstacle à sa définition.

Mais cela n'est pas prouvé, et cela ne le serait pas encore, quand on prouverait que S. Etienne avait prononcé *ex cathedra;* car il faudrait, pour cela, qu'il fût constant que S. Cyprien et les autres Evêques de son parti regardaient

(1) *Lettre à Mgr Dupanloup,* § II.

comme telle la sentence de S. Etienne. S'ils ne la considéraient que comme une mesure disciplinaire, on ne peut légitimement conclure qu'ils ne croyaient pas à l'infaillibilité du Pape. On sait que les Conciles d'Arles (314) et de Nicée (325) avaient tranché cette question [1]; et ce nonobstant, S. Basile permet encore aux Evêques de suivre la coutume de leurs églises de rebaptiser les hérétiques qui se convertissent [2]. En concluera-t-on que S. Basile rejetait l'infaillibilité de l'Eglise? Or, que S. Cyprien et ses partisans n'aient vu dans cette controverse qu'une question de discipline, c'est ce que démontrent à l'évidence Roncaglia[3], Coustant[4], Palma[5], Thomassin[6], le gallican Noël Alexandre[7] et la plupart des auteurs gallicans[8].

XLIV. S. Augustin n'est pas invoqué avec plus de justice par Mgr Dupanloup. Dans le premier passage cité, il n'excuse pas S. Cyprien, comme le suppose Mgr d'Orléans ; il combat seulement les Donatistes, qui se réclamaient de l'autorité de ce saint, en leur montrant la différence qu'il y avait entre S. Cyprien et eux. Du temps de S. Cyprien, la question n'avait été tranchée à aucun tribunal, ni dans un Concile général, ni au tribunal du Siége Apostolique[9]; tandis qu'alors

(1) *Conc. Arelat.* can. 8; *Nicæn.* can. 19.

(2) *Epistola canonica* 1 *ad Amphilochium*, Epist. 188, can. 1. *Oper.* Tom. III, pag. 389 seq.

(3) Ap. Natal. Alexandrum, *Historia ecclesiastica*, Sæc. III, Dissert. XII, *Animadversiones in Controversiam de hæreticorum baptismo*, § II.

(4) *Epistolæ Romanorum Pontificum*, Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia explicatur, § VII, n. 30.

(5) *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, tom. I, cap. XXIX, pag. 168.

(6) *Dissertationes in Concilia*, Dissert. II, n. XXXV.

(7) *Loc. cit.*, Dissert. XII, Art. IV.

(8) L'auteur d'une dissertation insérée dans l'édition de Migne des œuvres de S. Cyprien rapporte les passages de ces écrivains, part. I, cap. I, tom. I, col. 1367 et suiv.

(9) « Hac adtestatione, *dit S. Augustin*, satis ostendit (Cyprianus), multo

les Conciles d'Arles et de Nicée l'avaient résolue. S. Augustin admet, du reste, que S. Cyprien a, dans cette circonstance, commis une faute qui a dû être lavée dans son sang[1].

Le second texte ne prouve pas davantage. Il est tiré d'une lettre de S. Augustin à quelques donatistes. Ce saint réfute tous les subterfuges auxquels ces sectaires pourraient avoir recours. Il justifie la sentence du pape Melchiade; puis il ajoute : supposons que les Evêques qui ont jugé l'affaire à Rome aient été de mauvais juges, on pouvait encore examiner la cause dans un Concile plénier de toute l'Eglise, avec ceux qui l'avaient jugée, afin que, s'il se fût trouvé qu'ils eussent mal jugé, leur sentence fût cassée[2]. Que peut-on conclure de là contre l'infaillibilité? Est-ce là qu'on doit chercher la croyance de S. Augustin sur ce point? Si l'on veut la connaître, qu'on prenne les endroits de ses ouvrages où il s'est expliqué formellement : qu'on ouvre la lettre dans laquelle il dénonce au Pape Innocent l'hérésie de Pélage. S'il lui écrit longuement, ce n'est pas, dit-il, qu'un faible ruisseau puisse augmenter une immense fontaine; mais c'est afin de s'assurer qu'il procède de la même source[3]. Et

magis se fuisse commemoraturum, si quod de hac re transmarinum vel universale concilium factum esset. Nondum autem factum erat. » *De Baptismo contra Donatistas*, Lib. II, cap. 9. *Oper.* Tom. IX, col. 104.

(1) « Porro autem Cyprianus, aut non sensit omnino quod eum sensisse recitatis, aut hoc postea correxit in regula veritatis, aut hunc quasi nævum sui candidissimi pectoris cooperuit ubere charitatis... Accessit huc etiam, quod tanquam sarmentum fructuosissimum, si quid in eo fuerat emendandum, purgavit Pater falce passionis. » *Epist. 93 ad Vincent. Rogatist.*, n. 40. *Oper.* Tom. II, col. 247.

(2) « Ecce putemus illos Episcopos, qui Romæ judicarunt, non bonos judices fuisse : restabat adhuc plenarium Ecclesiæ universæ concilium, ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari, ut si male judicasse convicti essent, eorum sententiæ solverentur. » *Epist. 43 ad Glor. et Eleus.*, n. 19. *Ibid.*, col. 97.

(3) « Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus;

lorsque le pape Innocent a donné son jugement sur Pélage, comment s'exprime S. Augustin? Lui, qui, après les décisions des Conciles de Carthage et de Milève, écrivait que les Pélagiens n'étaient pas encore séparés de l'Eglise [1], s'écrie à la réception de la sentence d'Innocent I : « Des rescrits sont venus de Rome; la cause est terminée; plût à Dieu que l'erreur aussi prenne fin [2]. » Voilà le sentiment réel de saint Augustin sur l'infaillibilité du Pape. En veut-on une autre preuve? Qu'on l'écoute reprochant à Julien de demander un nouvel examen après le jugement du Saint-Siége [3]. Il était donc persuadé qu'après l'examen du Siége Apostolique, un Evêque ne pouvait plus refuser de se soumettre à la décision du Vicaire de Jésus-Christ.

XLV. Se reportant à la condamnation d'Honorius par le sixième Concile général, Mgr Dupanloup en conclut que le Concile considérait le Pape comme sujet à l'erreur, et les Evêques réunis comme compétents pour le condamner (V. ci-dessus, n. XVI, pag. 113).

Pour que l'argument de Mgr Dupanloup eût quelque force, il devrait être constant 1° que le Concile a réellement condamné Honorius; or, des historiens très-graves n'en

sed ... utrum etiam noster licet exiguus ex eodem, quo etiam tuus abundans, emanet capite fluentorum, hoc a te probari volumus tuisque rescriptis de communi participatione unius gratiæ consolari. » *Epist. 177 ad Innoc. Papam*, n. 19. *Ibid.*, col. 628.

(1) Nova quædam hæresis inimica gratiæ Christi contra Ecclesiam Christi conatur exsurgere, sed nondum evidenter ab Ecclesia separata est. » *Epist. 178 ad Hilar.*, n. 1. *Ibid.*, col. 629.

(2) « Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam : inde etiam rescripta venerunt : causa finita est : utinam aliquando finiatur error. » *Sermon.* 131, *Oper.* tom. v, col. 645.

(3) « Quid adhuc quæris examen, *demande-t-il à Julien*, quod jam factum est apud Apostolicam Sedem? » *Op. imperf. contra Julianum*, lib. II, cap. 103. *Oper.* tom. X, col. 993.

conviennent point[1]. 2° Que la condamnation d'Honorius a été ratifiée par le Pape; mais cela est contesté, et à juste titre[2]. 3° Que le Concile a condamné Honorius comme ayant enseigné l'erreur. S'il ne l'a condamné que pour une faute dans sa conduite, qu'à cause de sa négligence à réprimer l'hérésie, que voulez-vous en conclure contre l'infaillibilité dans l'enseignement? Or, tous les documents attestent que telle est la portée de la sentence du Concile[3]. Et de ce qu'un Pape, uni aux Evêques, aurait condamné la *conduite* d'un de ses prédécesseurs, quelle conséquence pourrait-on légitimement en déduire contre la croyance à l'infaillibilité du Chef de l'Eglise? N'oublions pas, du reste, que le Pape, qui a présidé le sixième Concile général, rappelait aux Evêques qui y étaient présents, que l'Eglise de Rome n'a jamais erré; que, par la grâce du Tout-Puissant, elle ne s'est jamais écartée de la tradition des Apôtres, conservant sa foi pure, sans la laisser souiller par la nouveauté des hérétiques; que le Saint-Siége jouit de cet avantage en vertu de la promesse que le Sauveur a faite à Pierre. Il ajoutait que ses prédécesseurs, informés des tentatives des hérétiques pour corrompre l'Eglise de Constantinople par de nouvelles erreurs,

(1) Entr'autres Baronius, *Annales ecclesiastici*, Ad an. Christi 653; Bellarminus, *De Romano Pontifice*, Lib. IV, cap. 11. M. Dumont a donné, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, plusieurs articles où il défend cette opinion à l'aide d'arguments qui ne sont pas à mépriser. V. IVe série, tom. VIII, pag. 46 et suiv., et pag. 415 et suiv. V. aussi Henrion, *Histoire ecclésiastique*, tom. XVII, col. 849 et 860.

(2) C'est l'opinion énergiquement défendue par les auteurs de la théologie de Wurzbourg, *Tract. de Incarnatione*, Dissert. II, sect. III, tom. II, pag. 171 et suiv. Edit. 1853.

(3) Cf. Natalis Alexander, *Historia ecclesiastica*, Sæc. VII, Dissert. II, Propos. II et III; Palma, *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, Tom. II, Part. I, cap. 11, pag. 124; Thomassinus, *Dissertationes in Concilia*, Diss. XX, n. 18 et seq; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, Tom. VIII, pag. 531. Edit. Lovan. Grég XVI, *Triomphe du Saint-Siége*, chap. XVI, n. 4 seq.

n'ont rien négligé afin de les en empêcher, soit en les avertissant de se désister, soit en les priant de ne rien innover dans la foi, de peur de rompre l'unité[1].

Aux lettres de Léon II, si l'on admet leur authenticité[2], nous opposerons la même considération : qu'Honorius a été condamné, non pour avoir enseigné l'erreur, mais pour avoir négligé de la réprimer : ce qui ne répugne aucunement à la croyance à l'infaillibilité du Pape. La même réponse est applicable à l'argument tiré du *liber diurnus Pontificalis*.

XLVI. Inutile de nous appesantir sur le fait de Pascal II. Si le Concile de Vienne se sert improprement du mot *hérésie*, est-on en droit de conclure que le Pape et ses contemporains croyaient qu'un Pape peut enseigner l'hérésie? Cette conclusion serait trop absurde. Mais comment faire comprendre à la foule ces distinctions, dit-on? Nous pourrions d'abord répondre à Mgr Dupanloup en lui demandant pourquoi il n'a pas employé son talent à faire comprendre cette distinction à la foule, au lieu de lui exposer les misères de la Papauté? Nous lui dirons ensuite qu'il est infiniment regrettable qu'il n'ait pas suivi le conseil donné en cette occasion par Yves, Evêque de Chartres : « Nous devons,

(1) « Quæ per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicæ traditionis nunquam errasse probabitur, nec hæreticis novitatibus depravata succubuit; sed ut ab exordio fidei christianæ percepit ab auctoribus suis Apostolorum Christi Principibus, illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem, quam suorum discipulorum principi in sacris evangeliis fatus est : *Petre, Petre*, inquiens, *ecce satan expetivit ut cribraret vos, sicut qui cribrat triticum: ego autem pro te rogavi, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos*. Consideret itaque vestra tranquilla Clementia, quoniam Dominus et Salvator omnium, cujus fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit, quod Apostolicos Pontifices, meæ exiguitatis prædecessores, confidenter fecisse semper, cunctis est cognitum. » Labb. *Concilia*, Tom. VI, col. 636.

(2) Elle est vivement contestée par les théologiens de Wurzbourg, *loc. cit.*; Dumont, *loc. cit.*; Bouix, *Tractatus de Papa*, Tom. II, pag. 354 et seq.

disait-il dans sa lettre à l'abbé de Saint-Jean-d'Angéli, voiler la honte de notre Père, plutôt que de la découvrir[1]. » Toujours est-il que ce fait ne prouve aucunement la thèse de l'Evêque d'Orléans.

XLVII. Nous quittons maintenant le terrain de l'histoire pour revenir sur celui des raisonnements : Mgr Dupanloup croit que la définition de l'infaillibilité du Pape éloignerait peut-être à jamais de nous un grand nombre de fidèles dont la foi est faible (V. ci-dessus, n. XVII, pag. 114).

Cette crainte nous paraît exagérée. Les adversaires de la définition du dogme de l'Immaculée Conception ont aussi mis en avant cet argument. L'expérience leur a-t-elle donné raison? Heureusement non, et l'on a tout lieu de croire qu'il en sera de même aujourd'hui, si le Concile juge la définition opportune. Du reste, est-ce la voix de ceux qui n'ont plus la foi ou dont la foi est si faible que la proclamation d'un nouveau dogme la mette en péril, que l'Eglise doit écouter ; ou ne doit-elle pas plutôt condescendre aux vœux innombrables de ses meilleurs enfants qui sollicitent d'elle cette consolation?

XLVIII Mgr Dupanloup craint la définition même pour les fidèles (V. ci-dessus, n. XVIII, pag. 114). Si le Pape vient à errer, ou est accusé d'erreur, quel trouble pour les consciences!

Mais le même inconvénient ne se présente-t-il pas aujourd'hui? Car toute l'Eglise (moralement) croit à l'infaillibilité du Pape, quoiqu'elle ne soit pas un dogme de foi. Sera-t-il plus difficile de calmer les consciences des fidèles, lorsque cette vérité sera définie? Non. Du reste, quel trouble peut apporter aux consciences la négligence d'un Pape à remplir son devoir? Certainement il causera un grand dommage à l'Eglise, comme le même résultat serait produit par la con-

(1) Epistol. 233.

duite scandaleuse d'un Pape. Mais en quoi cela troublerait-il la conscience des fidèles? Nous avons beau chercher, nous ne le découvrons pas.

Il ne nous semble pas si difficile, d'ailleurs, de faire comprendre aux fidèles que, établi par Notre-Seigneur Docteur de toute l'Eglise, le Pape doit être infaillible lorsqu'il parle en cette qualité, sous peine d'entraîner toute l'Eglise dans l'erreur; tandis qu'on n'a plus le même motif, lorsqu'il n'agit plus comme tel.

XLIX. Les fidèles, dit Mgr Dupanloup, ne s'expliqueront pas ce privilége immense, et qui est le moins nécessaire, puisque l'Eglise a pu s'en passer, pendant dix-huit siècles.

Quoique ce privilége n'eût pas été défini, l'Eglise l'a toujours reconnu en pratique, et voilà ce qui explique comment l'unité de la foi a été conservée dans l'Eglise, malgré l'absence d'une définition. Si l'on en réclame aujourd'hui la définition, ce n'est point parce qu'elle serait absolument nécessaire à la mission de l'Eglise; mais c'est pour mettre cette vérité à l'abri des attaques de ses ennemis. L'Eglise a défini, voilà quelques années, le dogme de l'Immaculée Conception. Cette définition était-elle plus nécessaire que celle de l'infaillibilité du Pape?

L. Aux yeux des fidèles, dit Mgr Dupanloup, la proclamation de l'infaillibilité du Pape fera disparaître l'utilité des Conciles (V. ci-dessus, n. XIX, pag. 116).

Les fidèles croient maintenant à l'infaillibilité du Pape: regardent-ils pour cela les Conciles comme inutiles? S'ils sont aujourd'hui convaincus de leur utilité, comment la définition de l'infaillibilité leur ferait-elle perdre cette conviction? De plus, les fidèles savent très-bien que les Papes ne doutent aucunement de leur infaillibilité, et agissent en conséquence. Ne les voient-ils pas cependant assembler des Conciles, lorsque les besoins de l'Eglise le demandent? Quelle difficulté y aura-t-il pour les fidèles de comprendre que les

Papes agiront, après la définition, comme ils l'ont fait jusqu'aujourd'hui? Nous ne voyons pas en quoi girait cette difficulté. En tout cas, si les fidèles ne paraissent pas suffisamment instruits sur ce point, que les Evêques et les curés leur donnent les motifs qui prouvent l'utilité de ces assemblées, et les salutaires effets que l'Eglise et la société sont en droit d'en attendre.

LI. Mais les fidèles, dit-on, ne comprendront pas comment les Evêques resteront juges de la foi, si le Pape est déclaré infaillible (V. ci-dessus, n. xx, pag. 117).

Les fidèles, qui admettent généralement l'infaillibilité du Pape, comprennent-ils aujourd'hui que les Evêques sont de vrais juges de la foi? S'ils le comprennent aujourd'hui, comment la définition les dépouillerait-elle de cette compréhension? S'ils ne le comprennent pas aujourd'hui, la définition ne changerait rien à leur intelligence; il n'y a donc aucun inconvénient à craindre de ce chef.

Les Evêques, qui n'assistent pas au Concile, sont-ils moins juges de la foi que ceux qui y siégent? Non, et les fidèles le savent très-bien. Ne sont-ils pas tenus d'admettre les décisions du Concile? Comment les fidèles concilieront-ils cette obligation de souscrire aux décisions du Concile avec la qualité de juges dans les Evêques? Si les fidèles peuvent concilier ces deux choses, quelle difficulté trouveraient-ils à concilier la qualité de juges dans les Evêques avec l'infaillibilité du Pape?

En outre, les fidèles savent que quand le Souverain Pontife donne une décision dogmatique, tout le monde, les Evêques comme les simples fidèles, doivent y donner leur adhésion, et non extérieurement seulement, mais d'esprit et de cœur[1]. Comment concilient-ils la qualité de juges

(1) Nous avons vu ci-dessus l'Assemblée du clergé de France proclamer cette obligation. V. pag. 129, note 1.

chez les Evêques avec l'obligation d'adhérer à l'enseignement du Pape? S'ils peuvent le concilier ici, comment cela leur serait-il impossible par suite de la définition de l'infaillibilité?

Enfin les fidèles comprendront très-bien que la qualité de vrai juge peut résider en quelqu'un avec l'obligation de ne pas s'écarter de la loi. Or, dans la définition de foi, le Pape agit moins en juge qu'en législateur. Les fidèles concevront donc très-facilement que l'autorité, ou, si l'on veut, l'infaillibilité du législateur ne porte aucune atteinte à la qualité de juges dans ceux qui appliquent la loi et la font observer. Ils concevront parfaitement que, sans perdre leur qualité, les juges sont tenus de conformer leurs jugements aux décisions rendues par le tribunal suprême.

LII. On craint encore que les fidèles ne puissent pas comprendre comment la qualité de docteur se conciliera chez les Evêques avec la définition de l'infaillibilité du Pape (V. ci-dessus, n. XXI, p. 119).

Comme nous en avons déjà fait la remarque, les fidèles, qui croient généralement à l'infaillibilité du Pape, comprennent-ils comment la qualité de Docteurs des Evêques se concilie avec cette infaillibilité? S'ils le comprennent, comment la définition viendrait-elle obnubiler leur intelligence, et les aveugler au point de ne plus rien distinguer? S'ils ne le comprennent pas, la définition laissera les choses dans l'état où elles sont.

En outre, les fidèles comprennent-ils que la qualité de Docteur se concilie avec l'obligation de ne pas s'écarter d'une doctrine définie par une autorité infaillible? Conçoivent-ils par exemple que les Evêques soient tenus de se conformer aux enseignements du Concile de Trente sans perdre leur qualité de Docteurs? S'ils le conçoivent, pourquoi ne comprendraient-ils pas aussi facilement que l'infaillibilité du Pape n'est pas plus incompatible avec la qualité de Docteurs des Evêques que l'infaillibilité du Concile de Trente?

Les fidèles savent très-bien que quand le Pape enseigne toute l'Eglise, les Evêques sont obligés de s'en tenir à son enseignement et d'y conformer le leur. Le clergé français, assemblé à Paris, l'a proclamé lui-même dans sa lettre à Innocent X, en date du 15 juillet 1653[1]. Les fidèles pourront-ils concilier avec cette obligation la qualité de Docteurs des Evêques? S'ils le peuvent, comment cela leur deviendrait-il impossible, par le fait même que l'Eglise reconnaîtrait et définirait cette obligation?

En résumé, la définition dogmatique de l'infaillibilité du Souverain Pontife n'étant que la proclamation de ce qui existe et de ce qui a toujours existé, n'augmente en aucune manière le pouvoir papal, ne diminue aucunement le pouvoir épiscopal, et ne *substitue* pas l'infaillibilité du Pape à celle de l'Eglise. C'est donc à tort que Mgr Dupanloup se sert d'expressions semblables.

Au moment où nous mettons sous presse, nous recevons de Rome la nouvelle qu'une adresse, signée par plus de quatre cents Evêques, a été présentée au Concile, afin qu'il tranche la question de l'infaillibilité du Pape.

(1) V. ci-dessus, pag. 129, note 1.

CONSULTATION I.

MESSIEURS, La Semaine Religieuse du diocèse de Tournai, recommandant le dernier opuscule de M. le chanoine Labis, sur la sainte Eucharistie, appelle l'attention des prêtres sur la dimension des hosties, que M. le Chanoine dit être trop petites. Son sentiment est-il bien fondé, et devons-nous changer quelque chose à ce qui se pratique aujourd'hui?

RÉPONSE. Il est vrai que M. Labis trouve en général les hosties qu'on emploie en Belgique trop légères et trop exiguës. Et sans toutefois se prononcer catégoriquement, il insinue l'usage de France et d'Italie. Il a donc soin de rappeler qu'à Rome et en France, les grandes hosties ont 9 centimètres de diamètre, et les petites 4 centimètres, tandis qu'en Belgique la moyenne des grandes hosties est de 6 centimètres, et les petites, en Flandre surtout, sont réduites à 2 centimètres. « N'y aurait-il pas lieu, *dit-il en terminant*, de leur donner un peu plus de volume et de consistance ? ».

Nous ne querellerons pas M. Labis sur la préférence qu'il accorde aux grandes et fortes hosties; c'est une affaire de sentiment; mais nous ne pouvons nullement admettre les preuves sur lesquelles il s'appuie. Ces preuves n'ont absolument aucune valeur.

Les voici telles que l'auteur les donne en note, pag. 84. « Gavantus (part. 2, tit. 7), PARLANT DES PETITES HOSTIES, dit, d'après un décret d'Alexandre pape, QUANTO *paucior*, TANTO *potior in* MODUM *denarii*. Le *denarium* était une pièce de cuivre de la valeur et de la forme de notre ancienne pièce de 5 centimes Benoît XIV (*De sacrif. missæ*, sect. 1, § 37)

indique la même mesure : et ailleurs (*Instit.* XCVI, num. 12), parlant des dimensions de la tonsure cléricale, il dit : *Corona clerici qui nondum sacerdotio initiatus fuit, sacræ particulæ comparari debet : corona sacerdotis divinæ* HOSTIÆ *similis decernitur.* » Réfutons brièvement ces assertions.

Pour ce qui est de Gavantus, il parle de la GRANDE HOSTIE, et *nullement des petites*, en sorte que si la grande hostie ne devait avoir que le diamètre d'une pièce de 5 centimes, elle serait loin de ressembler aux hosties employées à Rome et à Paris[1]. Que Gavantus parle de la grande hostie, rien n'est plus évident.

Il commente, en effet, ces paroles du Missel : « Dicto offertorio, discooperit calicem, et ad cornu epistolæ sistit, et manu dextera amovet parvam pallam desuper hostiam, accipit *x* patenam cum hostia, et ambabus manibus usque ad pectus eam elevatam tenens... » La note *x* concerne donc bien certainement la grande hostie. Ce n'est, du reste, qu'au n. 3, le suivant, que le Missel parle des petites hosties. « Si fuerint aliæ particulæ, non super patenam, sed super corporale.... » et là il n'y a pas de note de Gavantus. Au reste, cet auteur traite si bien exclusivement de la grande hostie, qu'il emploie toujours le singulier pour la désigner, et qu'il exige qu'elle porte l'image du crucifix.

Quant à Benoît XIV, il indique la même mesure, dit l'auteur, et c'est vrai ; car le savant Pontife traite uniquement de la grande hostie[2], ou du moins, il ne distingue pas les

(1) Il serait très-difficile de déterminer la valeur et la grandeur du denier auquel Honorius d'Autun, fait allusion. On ne connaît guère les monnaies du 12e siècle, et Ducange, V. *moneta*, ne cite et ne reproduit en gravures que des pièces d'or et d'argent. Nous n'avons pas vu qu'il en existât de cuivre à cette époque.

(2) *De sacrificio missæ*, lib. 1, cap. 6. La citation par § appartient à une vieille édition qui n'a plus cours aujourd'hui. A Vérone en 1745 et à Rome en 1750, les éditions faites en latin, sous les yeux du Souverain Pontife, sont divisées par livres et chapitres.

hosties en grandes et petites. Voici quelques mots que nous lui empruntons : « Honorius Augustodunensis in *Gemma animæ* scribit hostiarum formam ad denarii magnitudinem esse redactam, propter eorum paucitatem qui in missa communicarent; « quia populo non communicante, non erat » necesse panem tam magnum fieri, eum in modum denarii » formari vel fieri. » Cum autem Honorius scripserit anno 1130, conjici jure potest XII sæculo usum invectum hostiarum ea magnitudine, qua sunt hostiæ, quas nunc *ad missæ sacrificium adhibemus.* » Il ne s'agit donc là que des hosties servant au sacrifice de la messe, que nous appelons aujourd'hui *grandes*, et si elles furent réduites à la dimension actuelle, c'est parce qu'il ne fallait plus les diviser pour en communier le peuple, selon Honorius d'Autun.

Jusqu'ici, comme on voit, l'auteur a été malheureux dans ses citations. La dernière empruntée aux Institutions de Benoît XIV est meilleure, mais incomplète. Nous allons y suppléer. Les Conciles[1] et les auteurs, qui ont touché à ce sujet, s'accordent à comparer la couronne[2] des clercs ou des prêtres, quant à la dimension, avec les grandes et petites hosties. Piscara Castaldus, un des auteurs rapportés par Benoît XIV, nous dit[3] : « Clericorum corona, prout in Concilio toletano IV præscribitur, ad unius regalis mensuram sit, seu minoris hostiæ. Sacerdotum ad mensuram hostiæ majoris, prout in Concilio Palentino sub Urbano IV præscribitur. » Il donne après cela en figures la représentation de ces diverses couronnes. Nous les avons mesurées. La couronne sacerdotale a 0,068, soit près de sept centimètres,

(1) Sarnelli, *lett. eccles.* en cite un grand nombre. lib. I, pag. 39.

(2) Nous employons ce terme qui est propre. Tonsurer, c'est couper les cheveux : *Tondere capillos.* Benoît XIV, après Sarnelli, *loc. cit.*, explique fort bien la différence qui existe entre la couronne et la tonsure.

(3) *Praxis cæremoniarum*, lib. II, sect. I, cap. 8, n. 6. Castaldus écrivait à Naples, vers l'an 1625, un peu avant Gavantus.

la couronne des simples tonsurés a 0,027, soit moins de trois centimètres. On voit d'après cela, que si un clergé s'est écarté de la vraie dimension à donner aux hosties tant grandes que petites, c'est moins le nôtre que celui de France et d'Italie. S. Charles Borromée, qui a réglé, avec un soin extrême, tout ce qui concerne le clergé, n'a pas manqué de donner la dimension de la couronne sacerdotale. Elle doit avoir, dit-il, quatre onces de diamètre, c'est-à-dire la sixième partie d'une coudée. « Sacerdotalis igitur tonsuræ forma in orbem ducta, late et ample pateat unciis quatuor[1]. » Quatre onces formant la sixième partie d'une coudée, et la coudée, d'après des renseignements précis, mesurant exactement 0,44, la couronne sacerdotale aurait donc le sixième de 0,44, ou un peu plus de 7 centimètres. Telle serait donc aussi, d'après les instructions de S. Charles, la mesure d'une grande hostie. Le Synode de Toulouse, sous Sixte V, en 1590 (ap. Sarnelli), veut que la couronne des prêtres ait trois doigts de largeur, et celle des minorés un doigt. Cette mesure est un peu plus petite que les précédentes. Claude De la Croix, auteur édifiant et correct, donne en gravures les couronnes qui conviennent aux divers ordres[2]. Celle des prêtres est un peu plus grande que ne l'indique Castaldus, mais celle des tonsurés est plutôt moindre.

Nous pourrions multiplier ces citations, mais ce que nous avons rapporté suffit pour montrer que les hosties qui servent en Belgique, tant pour la messe que pour la communion du peuple, ont, à peu de chose près, les dimensions exigées par les auteurs et les Conciles, tandis qu'en France et en Italie, on aurait notablement dépassé la mesure qu'elles avaient au 16e et au 17e siècle. Il n'est donc pas prouvé jusqu'ici que nous ayons quelque chose à modifier sur ce point.

(1) *Concil. prov.* V, part. 3. (2) *Le parfait ecclésiastique,* pag. 223.

CONSULTATION II.

Messieurs, 1° Notre directoire enseigne que l'oraison commandée pour le Concile, *De Spiritu Sancto*, doit précéder celle du S.-Sacrement exposé. Peut-on suivre cette doctrine qui me paraît contraire à ce que vous avez enseigné?

2° Est-ce bien la collecte *Deus qui corda fidelium* qu'il faut réciter, n'est-ce pas plutôt celle qui se trouve au Missel, à la fin de la messe votive, et qui est intitulée *ad postulandam gratiam Spiritus Sancti?*

3° Aux doubles de première classe, quand il n'y a pas de commémoraison, et le S.-Sacrement étant exposé, doit-on, dire sous une seule conclusion, les trois oraisons, savoir celle de la fête, du Saint-Esprit et du S.-Sacrement? Je l'ai entendu soutenir.

Agréez, MM., etc.

Réponse. 1° Le directoire de Malines met en effet une différence entre l'oraison commandée pour le Concile, et les autres oraisons commandées, quant à la place qu'on lui doit assigner. Les oraisons commandées par l'Evêque se placent, ainsi que tous les auteurs l'enseignent, après celle du S. Sacrement exposé; elles viennent tout à fait en dernier lieu. Mais celle, dit-il, qui est ordonnée pour le Concile, par le Souverain Pontife, jouissant d'un privilége plus étendu, et se disant de la même manière et aux mêmes messes que l'oraison du S. Sacrement exposé[1], ces deux oraisons, du S. Esprit et du S. Sacrement, sont censées sur la même ligne, et il faut donner la préférence à la plus digne, qui est celle du S. Esprit.

Nous ne pouvons pas nous rallier à cette opinion, pour

(1) Cela n'est pas rigoureusement exact; car aux fêtes de 2me classe, la collecte du Saint-Sacrement s'unit, sous une seule conclusion, à celle de la fête, mais non l'oraison commandée. Cette simple observation suffisait pour renverser les conclusions du Directoire de Malines. Nous ne voulons pas toutefois nous y arrêter.

trois motifs. D'abord, *lex non distinguit*. Ni les décrets, ni les rubricistes ne font de distinction entre les divers sortes d'oraisons commandées : leur place est marquée, elles ne viennent qu'en dernier lieu. Une distinction, du genre de celle qui est faite par le directoire de Malines, n'est propre qu'à susciter des embarras et des scrupules, et à faire naître la confusion. En second lieu, la règle qui sert de point de départ à cette distinction, est contraire aux rubriques. Cette règle suppose en effet que lorsqu'une oraison jouit du privilége d'être récitée à la messe, quand une autre n'en jouit pas, elle doit être placée avant cette dernière. Ainsi la collecte du S. Sacrement, se récitant à des messes qui excluaient l'oraison commandée, aurait eu, pour ce motif, la préférence sur celle-ci. En perdant le privilége, elle devrait perdre le droit d'être placée la première.

Nous disons que cette règle est arbitraire et opposée aux rubriques. En veut-on des preuves? Examinons ce que la rubrique prescrit pour la commémoraison d'un jour pendant une octave, *infra octavam*. Cette commémoraison est exclue des fêtes de première et de deuxième classe, tandis qu'on y fait mémoire d'une férie majeure, par exemple, d'une férie de l'Avent. D'après la règle du directoire de Malines, la férie, jouissant de priviléges plus étendus que le jour pendant l'octave, devrait avoir sa commémoraison la première, quand il arrive de les faire toutes deux. Or la rubrique prescrit positivement le contraire, tant au bréviaire qu'au missel. Il en est de même pour la commémoraison du simple aux messes basses des fêtes de deuxième classe. Le simple y a sa commémoraison, et l'on ne fait rien du jour dans l'octave. Néanmoins, quand on fait mémoire d'un jour pendant l'octave et d'un simple, celui-ci vient en dernier lieu. Ce n'est donc nullement parce que la commémoraison du Saint-Sacrement exposé avait des priviléges plus étendus que l'oraison ordonnée par l'Evêque qu'il fallait la placer

avant celle-ci; et l'égalité des priviléges n'est nullement un motif de placer ces deux oraisons au même rang.

Conséquemment que l'oraison soit ordonnée par l'Evêque ou par le Souverain Pontife, qu'elle se dise ou non aux fêtes de première classe, il faudra toujours la placer après les autres, et notamment après la commémoraison du Saint-Sacrement exposé.

Enfin, nous avons pris des renseignements sur la pratique de Rome, et voici ce que notre correspondant nous a répondu : « A Rome, quand on clôture les prières des quarante heures un dimanche de l'Avent, l'oraison du Saint-Sacrement se dit immédiatement après celle du dimanche, et celle du Saint-Esprit se place en dernier lieu. Ainsi, l'ai-je encore vu faire le 4e dimanche de l'Avent ; et il ne peut y avoir aucun doute sur cette question, comme me l'ont déclaré plusieurs personnes compétentes, auxquelles je l'ai soumise. »

2° La collecte à réciter est celle qui commence par *Deus qui corda fidelium.* Elle est la première, et en outre est proprement l'oraison du Saint-Esprit. Ajoutons cette autre raison, que la messe ordonnée une fois par semaine dans les cathédrales, est la votive du Saint-Esprit qui a pour oraison *Deus qui corda fidelium.* Or, cette messe doit se dire telle qu'elle se comporte, *prout jacet*, à moins d'indication contraire; ce qui n'a pas lieu ici. Et comme on doit dire à toutes les autres messes la même oraison que celle de la messe votive, il est clair que l'oraison ordonnée par le Souverain Pontife est *Deus qui corda fidelium.*

3° Ce serait, pensons-nous, une pratique inouïe de joindre sous une seule conclusion, deux oraisons à celle de la fête. Non-seulement il est très-rare qu'une oraison soit unie par une seule conclusion à celle du jour, mais on l'en sépare dès qu'il se présente une commémoraison à faire. On a un exemple de cette règle dans l'oraison du Saint-Sacrement

exposé. Il n'y a d'exception que lorsque l'oraison représente la messe votive, qui n'a pu avoir lieu à cause d'un empêchement liturgique ; elle reste alors unie avec l'oraison de la messe. Mais, comme il est évident dans la présente question, l'oraison commandée ne joue pas le rôle de messe votive aux fêtes de première classe, non plus que l'oraison du Saint-Sacrement exposé ; et elle doit conséquemment être séparée de l'oraison de la fête, quand on a une autre commémoraison à faire.

Si donc le Saint-Sacrement est exposé (hormis les prières des quarante heures) en une fête de première classe, l'oraison de la fête se chantera sous sa conclusion, et l'on mettra sous une seconde conclusion les oraisons du Saint-Sacrement et du Saint-Esprit.

Nous voudrions bien savoir comment feront, aux fêtes de deuxième classe, ceux qui prétendent unir les deux oraisons à la première sous une seule conclusion, aux fêtes de première classe. Uniront-ils l'oraison du Saint-Sacrement à celle du jour, laisant à part l'oraison commandée? Alors ils traitent avec plus de distinction une fête de seconde qu'une fête de première classe. Que s'ils placent en second lieu l'oraison commandée avec celle du Saint-Sacrement , ils violent leurs propres principes, puisque celle-ci, selon les décrets, doit se placer avec l'oraison du jour sous une seule conclusion.

CONFÉRENCES ROMAINES.

QUÆSTIONES MORALES DE SACRAMENTO MATRIMONII,

De quibus deliberabitur in conventibus quos auspice viro emo Constantino Patrizi Episcopo Portuen. et S. Rufinæ, S. R. E. Cardinali, sacros. Patriarchalis Basilicæ lateranensis archipresbytero, sac. Rituum Cong. Præfecto et sanctissimi Domini Nostri PP. Pii IX Vicario Generali, Romæ ad S. Apollinaris habebunt sacerdotes ex cœtu S. P. apostoli diebus qui singulis quæstionibus inscripti sunt. A Mense novembri anni 1869 ad septembrem anni 1870.

MONITUM.

Qui propositas quæstiones enodare, aut enodatas magis magisque illustrare, vel piam habere collationem debeant, meminerint illud, quod nostro in cœtu semper solemne fuit, hæc omnia unius horæ spatio continenda. Initium vero cœtus toto anno erit hora vicesima secunda.

I.

Die 22 novembris 1869 hora 3 po.n.

Titius bonæ indolis adolescens cujusdam familiæ consuetudine utitur, in qua duæ sunt puellæ quarum altera nomine Mævia nondum pubertatem attigit, quæque ab ipso valde adamatur. Istius mater noscens Titium perdivitem esse sæpe subridens exclamat : quam pulchrum factum esset inter vos maritalis conjunctio ! Ex his factum est ut Mæviæ parentum auctoritate, ea silente, inter eos sponsalia inita sint. Verum Titius variolis ita afficitur, ut sanitati restitutus cutaneis

maculis deformis factus fuerit. Hac de causa Mævia illum abhorret atque erga eum tam asperis indignisque modis se gerit, ut die quadam a matre objurgata fuerit his verbis : si Titii conjugium respuis, dicito ; satius equidem erit ut Caja soror tua natu major cum eo nubat. Ita sane, respondet Mævia ! Hinc nova sponsalia inter Titium et Cajam, omnibus plaudentibus, inita sunt ; statuto tamen biennio ad matrimonii celebrationem. Interim Mævia pubertatem attingit, et ægre ferens suam sororem viro ditissimo nuptum iri, ejusdem matrimonium recusavisse se pœnitet. Cum vero Caja futuras nuptias confessario panderet sororis historiam enarrans, ab eo audit eas fore nullas ob publicæ honestatis impedimentum, nisi novus Mæviæ consensus pro solutione suorum sponsalium accederet : cum ille antea datus ab ea, adhuc impubere, nullus esset. Hæc Caja parentibus refert qui, inito consilio, hujusmodi consensum a Mævia flagitant : at illa dare recusat, imo se nuptui dare Titio velle omnino profitetur. Itaque Titius ob datam fidem ad priora vota redire cogitur. Sed hac agendi ratione offensus, una vel altera vice ad meretricem accedit. Hujus facinoris Mævia certior facta, a quodam juvene, qui eam secreto adamabat, tanta ira exardet, ut iniquo delatori, qui eam ex industria instigat, copiam sui faciat, cum adhuc virgo fuisset. Pessimus hic homo, quæ Mæviæ contra Titium enarravit, modo Titio contra Mæviam manifestat. Hæc ille noscens se sponsalibus prorsus nuntium daturum affirmat. Verumtamen parentes obstant, et hac in re compensationem adesse contendunt. Ne scandala oriantur, res tota arcto silentio premitur, et matrimonii celebratio suspenditur. Interea Titius confessario suo rem pandit, qui matrimonium cum Mævia esse celebrandum insinuare videtur. Sed paulo post Mævia in valetudinem incidit ex qua moritur. Cum mors omnia solvat, hæc tota quæstio soluta videtur. Actum est igitur a parentibus ut Titius Cajam in uxorem ducat, quod ipse, confessario approbante, facere non recusat. Verum-

tamen nova disceptatione in singulas rei circumstantias instituta, quæritur :

1° *Inter quos sponsalia consistere valeant, quique eorumdem effectus?*

2° *Utrum sponsalia sint solubilia, et quibus de causis?*

3° *Quid de singulis sponsalibus ut in casu, quidque Titio suggerendum : utrum nempe ipse uxorem Mæviam ducere debuisset, si adhuc in vivis esset, et utrum modo Cajam ducere possit?*

II.

Die 6 Decembris 1869 hora 3 pom.

Titius cum Mævia vidua ætatis adhuc florentis sponsalia contrahit : sed cum inter eos impedimentum cognationis spiritualis intercedat, addit conditionem, *si Papa dispensaverit*. Supplex igitur libellus pro dispensationis gratia Romano Pontifici exhibetur. Dum negotium in apostolica Dataria pertractatur, Titius in carcerem detruditur. Mævia, quæ ejus domum ventitare solet, quæque erga ejus filium potius quam erga Titium amore afficitur, tot blanditiis eum sibi allicit, ut matrimonii cum eo ineundi in spem venerit, eique rem palam proposuerit. Annuit adolescens se illud facturum promittens, statim ac e carcere pater evaserit. Nova sponsalia inter eos contrahuntur, quæ ut firmiora maneant, vaferrima mulier quingentas libellas argenteas sponso adhibet eo pacto, ut duplum ipse sit restituturus, si matrimonium recusaverit. Libenter sponsus eas accipit, addit præterea se obligare velle ad quinque millia libellarum de suo peculio, in pœnam infractæ fidei præstanda. Hinc laxatis pudoris habenis inhonestos actus inter se habent, nunquam tamen ad copulam deveniunt, compluribus etiam muneribus ultro citroque datis, turpem amorem vehementius fovent. At post aliquod tempus

cum Titius e carcere liber evaserit hæc omnia noscit. Paulisper simulat; petitam dispensationem, quæ aliquot mensibus concessa fuerat, obtinet, eamque Mæviæ ostendit. At illa priora sponsalia nullius roboris esse, ut a viro doctissimo audierat, nisi ea post obtentam dispensationem rata habita essent, conclamat: ea vero se rata habere omnino negat. Ex hoc jurgia inter patrem et filium, cui Mævia se nuptui datura est. Attamen res tota probatissimo viro ecclesiastico examinanda proponitur; filio præsertim sciscitante utrum aliquid Mæviæ debeat si matrimonium recuset. Ille secum quærit :

1° *An et quando sponsalia conditionata valida sint?*
2° *An sponsalibus pœnæ et arrhæ apponi possint?*
3° *Quid in casu respondendum, quid consulendum?*

III.

Die 20 Decembris 1869 hora 3 pom.

Titius degens in civitate ubi catholici ad Matrimonium, quod civile vulgo dicitur, ut juribus civilibus frui possint, adiguntur, a Mævia sponsa exoratus, ut coram. parocho matrimonium contrahere velit, se facturum hoc promittit, et interim coram gubernii administro matrimonium esse ineundum eidem suadet. Hoc inito lætitia gestiens una cum muliere, magno amicorum comitatu, rus illico petit, ibique copulam cum Mævia habet. In urbem cum rediisset longam trahit moram ad matrimonium coram parocho celebrandum. Postremo autem mulieris querelas fastidiens ab ea discedit, Romamque venit. Hic vesano amore pulcherrimæ cujusdam mulieris captus eam sibi desponsare constituit. Cum matrimoniales tabulæ conficiuntur, infelix Mævia Romam advenit, et cognito Titii proposito, quominus ipsius nuptiæ celebrentur impedire studet. Sed audit matrimonium illud civile

nulla jura sibi parere, neque ullo alteri matrimonio impedimento esse. Anxia ad virum ecclesiasticum rem narratura accedit : qui dubitat utrum revera nullo in casu contractus civilis vim sponsalium secum ferat. Sed cum res in consultatione versatur, Titius coram parocho matrimonium cum altera contrahit. Omni propterea spe destituta, ad parentes in patriam redit, et apud eos filium parit : itemque infra annum sponsa Titii Romæ parturit. Verum Titius paulo post improviso morbo correptus, nullo condito testamento, obit. Utraque tunc mater de hæreditate pro suo quoque filio capessenda operam navat. At cum pleraque bona in fundis constituta in Pedemontano regno consisterent, causa illic pertractatur, et judex, denegata uxori Titii actione, totam hæreditatem Mæviæ filio adjudicat, ipsique Mæviæ quartam maritalem concedit. Per aliquod tempus Mævia hæreditatem retinet, ejusque fructibus fruitur : sed postea a confessario non posse ea bona sibi habere admonetur. Scrupulis agitata, viro theologo fama clarissimo rem totam exponit. Hic secum quærit :

1° *An et quando liceat matrimonium quod civile nuncupatur?*

2° *Quæ hujus contractus vis : et præsertim utrum tamquam sponsalia haberi possit?*

3° *Quid modo Mæviæ suggerendum, quid præscribendum?*

IV.

Die 10 Januarii 1870 hora 3 1/4 pom.

Cum Titius honesto amore erga Cajam afficiatur eam sæpe sæpius interrogat utrum corrupta an virgo sit : cui illa, sacramenti religione interposita, se nullum unquam hominem cognovisse affirmat. Puellæ verbis acquiescens matrimonium cum ea inire constituit. Verum Caja ab quodam juvene quem

ipsa perdite amabat corrupta fuerat, adeo ut se vel ab uno circiter mense uterum gerere suspicaretur. Instante matrimonii tempore, Caja hæc omnia confessario narrat, qui eam silentium servandum esse docet. Verum paulo ante nuptiarum celebrationem Titius sponsæ protestatus est, se nonnisi sub conditione consensum esse prolaturum : si scilicet virgo esset. Cohibens animi commotionem Caja firmiter respondet : se esse contentam. Nihilominus illis verbis exterrita, parocho ad matrimonio benedicendum parato suum facinus, mentemque sponsi manifestat ; et licet quiescere jussa fuerit, tamen tanta animi perturbatione consensum præbuit, ut sibi interne non consentire visa fuerit. Inito conjugio Titius rem habens cum Caja, quæ vaferrimæ fœminæ consilio omni industria ad illum decipiendum usa fuerat, sibi gratulatur quod eam integram invenerit. Quare ad ipsam conversus : oh ! præclare factum, ait, modo te certe uxorem habeo, consensumque confirmo quem coram parocho nonnisi conditionate præstiti. Ego etiam iterum consensum præbeo, respondet Caja, cum fere nesciam quid coram parocho protulerim. Per aliquod tempus maxima animi concordia vivunt, sed tandem Titius sponsam ante matrimonium copiam sui alteri fecisse audit. Quod ei narrans tales innuit circumstantias, ut ipsa factum inficiari nequeat, et confitens turpitudinem suam veniam orat, eoque magis quod confessarii consilio silentium servasset. His magis ira percitus Titius eam deserere vellet, tum ob deceptionem, tum quod matrimonium irritum putaret. Sed ante quam hoc consilii exequatur viro theologo rem exponit, qui apud se quærit :

1° *Quæ et quomodo conditiones consensui in matrimonium apponi possint?*

2° *An consensus internus requiratur?*

3° *Quid de hujus matrimonii valore, et confessarii agendi ratione?*

V.

Die 24 Januarii 1870 hora 3 1/2 pom.

Recitatur Oratio de Laudibus Divi Pauli, quem cœtus noster sibi Patronum adlegit.

VI.

Die 7 Februarii 1870 hora 3 3/4 pom.

Vir militiæ addictus, post Italica prælia, ad quæ gerenda Roma profectus est, nullam amplius notitiam sui cuiquam dedit; ita ut in bello mortuus ab omnibus haberetur : præsertim cum duo commilitones eum telis confossum, et graviter vulneratum se vidisse testentur. Interea Mævia ejus uxor turpi cum Cajo consuetudine utitur, a quo ingentia munera ad se filiosque alendos accipit. Verum ut suæ conscientiæ consulat, auctore confessario suo, eum ad matrimonium secum ineundum blanditiis et lenociniis adducit. Annuit Titius, sed cum tempus ad matrimonium ineundum instet, Mæviæ inopinato per epistolam nuntiatur virum suum adhuc in vivis esse , et miserrime in carcere per longum tempus fore detrusum, ac propterea se ab ipsa veniam et opem quærere. Quo nuntio vehementer perturbata, cum vaferrima fœmina rem confert quæ primum hujusmodi epistolas aspernandas esse docet; deinde hortatur Mæviam ut hanc notitiam omnes celet, et simulans se esse viduam matrimonium cum Cajo contrahere non dubitet. Initis itaque nuptiis, verens ne primus vir ad alios per novas epistolas petiturus subsidium se convertat, seque vivum ostendat, ex quo suum facinus facile innotescere posse existimat, quamdam pecuniæ vim eidem mittere satius ducit. Verum post aliquod tempus hanc eamdem pecuniam carceris præpositus ei restituit, simulque

scribit ejus virum ante pecuniæ receptionem diem supremum obiisse. Ratione autem ducta, illum esse mortuum diebus aliquot ante sui matrimonii cum altero celebrationem, indubie comperit. Sibi gaudet eventu, et omni conscientiæ scrupulo dimisso, cum altero viro certissima de suo facto vivit. Paschatis tempore confessionem sacramentalem peragens hæc omnia confessario pandit, qui dubitans de hujus matrimonii valore secum quærit :

1° *Qualis requiratur in matrimonio consensus?*
2° *Quid in casu sentiendum?*
3° *Quid Mœviæ respondendum?*

VII.

Die 7 Martii 1870 hora 4 1/2 pom.

Titius et Cajus vividioris ingenii juvenes amicitia inter se juncti, concione de status virginalis præstantia audita, tanto in hanc virtutem amore abripiuntur, ut alter perpetuam castitatem voverit, alter ingrediendæ religionis votum fecerit. Nonnullos post annos, remisso animi fervore, Titius uxorem ducit, quæ primo post matrimonium anno supremum diem obit. Aliam exinde ducere vellet : sed a confessario, apud quem generalem anteactæ vitæ confessionem connubio præviam facit, audit non posse contrahere ob votum quod primo suæ vitæ tempore fecisset; illud solummodo concedi posse, ut, cum ipse nequeat absque damno a nuptiis abstinere, eas ineat sub conditione, ut reddat quidem uxori postulanti debitum, ipse vero a quærendo abstineat. Cajus etiam a voti fide desciscens potius quam religionem ingrediatur, turpibus amoribus cum se dedisset, opportunam tandem nactus occasionem nuptias inire constituit. Verum sacramentalem confessionem matrimonio immediate præmittens de suo voto confessario non tacet. Hic hujusmodi nuptias illicitas plane esse

ei denuntiat: sed cum in præsentiarum ab iis celebrandis absque scandalo abstineri nequeat, Cajo hoc consilii præbet matrimonii celebrandi cum animi proposito haud illud consummandi, et infra bimestre religionem ingrediendi. Cajus cum Confessarii mandata exequi velit, post mensem ab inito matrimonio, uxore deserta, religionem ingreditur. Verum infra probationis annum cum a superiore dimissus fuisset, ad uxorem redit, eamdemque cognoscit. Paulo post illa defuncta, aliam ducere sibi proponit. Interim sibi occurrit Titius, et cum eo sermonem interserens de primis adolescentiæ annis suos posteriores casus alter alteri narrat. Animadversiones etiam quas utrique unus et alter confessarius fecisset conferunt; ex quibus animi quadam admiratione commoventur ad quam deponendam virum theologum consulunt. Hic secum quærit:

1° *An, quale et quando votum matrimonio inito, vel ineundo officiat?*

2° *Utrum votum simplex, in quo matrimonium contractum est, matrimonio per mortem conjugis soluto, adhuc subsistat?*

3° *Quid de Confessariorum judicio in casu, quidque illis suggerendum?*

VIII.

Die 21 Martii 1870 hora 4 3/4 pom.

Titius acatholicus in loco, ubi Concilium Tridentinum publicatum non fuit, Mæviam puellam catholicam ducere cupit. Idem tamen matrimonium sacramentum non esse, neque ita insolubile, ut, fracta per adulterium fide, solvi non possit, juxta suæ sectæ doctrinam, opinatur. Suam hanc mentem sponsæ declarat, quæ hoc sibi arridere, imo certum et persuasum habere respondet. Hac intentione coram ministro, ritibus et cæremoniis hæreticæ sectæ matrimonium initur. Verum ille

antequam sponsorum consensum excipiat, et formulam conjunctionis proferat, conciunculam de more habet, in qua ita exponit Evangelii verba ut, non servata conjugali fide, matrimonium quoad vinculum solutum iri ex sententia Christi deduceret. Verumtamen in formula quam ipse, et contrahentes postea adhibuerunt, dum matrimonio copulati sunt, nulla conditio hac super re addita fuerat. Haud ita multo post ob adulterium a Mævia patratum, e consistorii protestantici sententia, Titius sui matrimonii quoad vinculum solutionem obtinet, et novas nuptias cum alia muliere ejusdem suæ sectæ init, et cum ea pluribus annis magna animorum concordia vivit. Uterque tandem divinæ gratiæ adjutorio, et catholici presbyteri studio edocti catholicam fidem amplecti constituunt. Verum Titius antequam formaliter abjuram faceret, utrum postea libere cum sua secunda uxore permanere possit, ab ipso sacerdote quærit. Hic secum cogitat :

1° *Qui sit error contra matrimonii substantiales proprietates?*

2° *An et quando matrimonium invalidet?*

3° *Quid in casu sentiendum, quid Titio respondendum?*

IX.

Die 4 Aprilis 1870 hora 5 pom.

Titius honestus vir, qui ex industria et labore vivit, defuncta uxore, filiam exiguæ ætatis, cui per se consulere nequit, alteri jam nuptæ filiæ custodiendam tradit. Pluribus annis in sororis familia puella moratur, donec nubendi occasionem nanciscitur. Cum autem tabulæ matrimoniales conficiuntur, quæstio oritur inter parochos domicilii Titii et ejus filiæ cuinam ex eis jus adsistendi matrimonio competat. Ad disceptationem compescendam Episcopus auctoritate sua parochum, in cujus parœciæ finibus puella de facto degit, ad

matrimonium celebrandum adlegit, adjecta clausula *specialiter deputamus*. Cum litteræ episcopales exhibitæ sint, parochus extra urbem degebat, relicto sacerdote ad munia parochialia obeunda. Hic cum haud animadvertisset clausulam, sub qua data erat facultas, huic matrimonio, ut ceteris quæ per illud temporis intervallum celebrata sunt, parochi nomine adsistit. Cum domum parochus rediisset, hæc animadvertens primo dubitat utrum hujusmodi matrimonium validum fuerit ex eo adagio: delegatus non potest delegare; deinde pro matrimonii valore sententiam profert ex eo, quod proprium puellæ parochum ratione quasi domicilii se jure putaverit. Cum alteri parocho hoc postea innotuerit matrimonium, nullum dictitari cœpit; hinc iterum quæstio, quæ Episcopi prudentia sopita erat, graviter exarsit. Ad hanc definiendam vir sacrorum canonum peritus eligitur, qui secum quærit:

1° *Qui sit parochus proprius coram quo matrimonium celebrari possit vel debeat?*

2° *An filii familias adhuc sub paterna potestate manentes domicilium, vel quasi domicilium ab illo patris distinctum habere possint?*

3° *Quid de validitate matrimonii, ut in casu, dicendum; quid consulendum?*

X.

Die 2 Maii 1870 5 1/2 pom.

Titius e protestantium familia in Germania natus, et Romæ pluribus abhinc annis commorans Mæviam puellam Romanam in uxorem habere exoptans nihil reliquum fecit, ut apostolicam dispensationem assequeretur: in idem studium puella, ejusque parentes incubuerunt; sed irrito conatu. Tunc Titius cum sponsa, comitante ejus patre, Roma discedit, et in patriam redit, non equidem animo ibi manendi,

sed celebrandi matrimonii causa. Noverat enim illic suæ civitatis Episcopo catholico a Romano Pontifice facultatem esse tributam in hujusmodi impedimentis dispensationem impertiendi, eumque tanta animi benignitate esse, ut sibi facile obsecuturus sit. Et re quidem vera non multos post dies ex quo in patria degebat, exhibita Episcopo petitione, optatam dispensationem consequitur. Inito connubio illico Romam redit, et tranquillam cum uxore vitam ducit. Interea ex matrimonio filium cum habuisset in parœcia catholico more baptizat, curatque ut famuli, aliique ex familia religionis catholicæ præcepta adimpleant. Quapropter parocho ne quidem in suspicionem venit Titium a fide catholica esse alienum. At vero duobus elapsis annis ab alio parocho antecedentis Mæviæ domicilii difficultatem, qua Titius ob impedimenti existentiam premebatur, et dispensationem non semel fuisse a Romano Pontifice denegatam cognoscit. Tunc quomodo res se habuisset noscere cupiens Mæviam comiter interrogat. Illa omnia sincero animo eidem aperit. Addit præterea quod, licet matrimonium non publice in ecclesia celebratum fuerit, tamen a sacerdote catholico ab Episcopo deputato, in suo domestico sacello inter missarum solemnia fuerit benedictum. Hæc audiens de hujus matrimonii valore, et licitudine dubitat, sed antequam suos sensus proferat contra eos, qui conjuges optimi inter vicinia habebantur, virum theologum petit, ab eoque quærit :

1° *Quæ verificari debeant ut valide et licite matrimonium inter hæreticum et catholicum contrahatur?*

2° *Utrum, et quando Episcopi, quibus dispensandi in impedimentis matrimonii facultas est, ea uti possunt?*

3° *Quid de hujus matrimonii celebratione quoad valorem et licitudinem ut in casu?*

XI.

Die 16 Maii 1870 5 3/4 pom.

Titius in infidelitate natus cum Mævia sorore sua itidem infideli matrimonium init, idemque consummat. Post aliquod tempus a missionario catholico edoctus christianam fidem amplectitur et baptismate donatur. Qua re cognita et ipsa uxor sacrum lavacrum petit. Antequam missionarius rem conficiat, secum cogitat utrum postea hujusmodi conjuges separandi sint, eisdemque ad alias nuptias ineundas sit facultas. Incertus quid consilii capiat, Mæviam inter cathecumenos retinet, scribitque cuidam amico, olim suo in studiorum curriculo condiscipulo, eidemque modo disciplinis theologicis tradendis in quodam Romano lyceo magistro epistolam mittit. Hic cum casum suis auditoribus enucleandum proposuisset ; alii matrimonium istud esse prorsus irritum contendebant, eosque esse separandos ; quare alteras posse nuptias inire putabant. Alii e converso matrimonium validum et firmum propugnabant, illosque in matrimonio esse retinendos. Quidam vero inter eos rem ita componi posse asserebat, ut a Summo Pontifice ex plenitudine potestatis tale matrimonium dissolveretur, eoque hac via tutiori soluto, absque ullo invaliditatis timore, alias nuptias contrahi posse : secum enim ita animo reputabat ; si Pontifex rata fidelium conjugia potest dissolvere, quæ fortius vinculum habent, quam matrimonia in infidelitate consummata, multo hæc magis potest dissolvere. Controversia tanta animorum contentione et obstinatione pertractata fuit, ut ab argumentis ad convicia gradum ceteri discipuli fecerint. Magister qui aderat silentium imponit, atque animis aliquanto ad quietem compositis quærit :

1° *Quo jure, et quibus gradibus consanguinitas matrimonium dirimat?*

2° *An Summus Pontifex vinculum matrimonii in infidelitate consummati dissolvere possit?*

3° *Quid in casu sentiendum?*

XII.

Die 30 Maii 1870 hora 6 pom.

Quidam paganæ nationis imperator philosophia, et ceterarum gentium legibus apprime eruditus, gravia mirum quantum horreat mala quæ ab suæ ditionis subditis fiunt. Nam eo mulieres vesana libidine abreptæ viris suis necem solent inferre, ut suis amasiis postea nubere valeant. Ad hujusmodi facinora ab suis arcenda, catholicam Ecclesiam imitatus, impedimentum criminis ad instar ecclesiasticæ legis in sua ditione constituit. Huic præterea alterum de matrimonii solubilitate adulterii causa addit. His sub legibus Titius paganus matrimonium contrahit cum Mævia vidua, quæ antea secum adulterium admiserat, dum primus ejus vir adhuc in vivis esset, simulque de matrimonio post illius mortem ineundo promissionem fecerat, et mutuam ab ea acceperat. Inito autem connubio, uxorem suam in adulterio deprehendit; quare instructo judicio, divortium a judice petit. Hic in causa pertractanda, criminis etiam impedimentum existere comperit; quapropter non solum solvit, sed etiam nullius vis matrimonium pronuntiat. Tunc uterque conjux se liberum esse sentiens a quocumque vinculo, ad alia vota per novi matrimonii celebrationem transit. Interea missionarius quidam ad illius regionis gentem de christiana fide conciones cum haberet tanta eloquentiæ vi animos auditorum commoverat, ut inter plures Titius, et Mævia christianam religionem profiterentur, et e vestigio baptismum recipiant. Occasione ple-

nioris instructionis tradendæ missionarius illos alloquitur, et anteactæ vitæ casus, et conditionem qua modo vivunt intime agnoscit. Qua cognita, denuo illos vellet conjungere, sed ipsi contendentes primum matrimonium fuisse nullum vel legitime solutum, prorsus recusant, et neminem eorum proprium conjugem juxta alteras celebratas nuptias unquam relicturum esse protestantur. Tanta autem est eorum voluntatis firmitas, et obstinatio, ut vel ipsi christiano nomini valedicere parati esse videantur. Anxius ex hoc missionarius secum quærit :

1° *An suprema potestas civilis impedimenta matrimonium dirimentia saltem inter paganos constituere jus habeat ?*

2° *An matrimonium legitimum naturali lege insolubile sit?*

3° *Quid dicendum de matrimonio inter Titium et Mæviam in infidelitate inito ut in casu : quid eisdem præscribendum ?*

XIII.

Die 13 Junii 1870 hora 6 1/4 pom.

Titius vir Anglus, idemque e protestantium secta matrimonium cum Mævia ejusdem professionis, et tertio consanguinitatis gradu sibi conjuncta inivit coram acatholico ministro forma utens absoluta. Post aliquod tempus ortis familiæ dissidiis, facta separatione thori, ab uxore discedit, diversas Europæ provincias peragratur, et tandem Romam advenit. Hic, divina favente gratia, cujusdam sacerdotis studio et cura catholicam religionem amplectitur. Cum autem ad catholica sacra convertere, et secum habere Mæviam vellet eidem charitatis, et benevolentiæ significatione plenissimam epistolam mittit. Illa suæ sectæ tenax conviciis et maledictis in virum, et catholicam religionem respondet. Præterea protestatur se posthac matrimonium tanquam nullum et solutum habere, cum ab suo ministro audiverit quod catholici usque

ad quartum consanguinitatis gradum matrimonium inter consanguineos dirimi profiteantur. Quapropter se novum connubium cum alio firmioris animi viro contraxisse. Titius cum omni uxoris suæ recuperandæ spe excidisset, matrimonium cum fœmina catholica, corporis. animique dotibus præstantissima, inire aggreditur. Rem tamen conferens cum Sacerdote, qui ut suæ sectæ ipse valedixerit auctor fuit, ab eo nullo modo fieri id posse audit. Ejus dictis non acquiescens, animadvertit se cum prima uxore esse tertio consanguinitatis gradu conjunctum, sed idem habet responsum. Itaque convertens se ad alium presbyterum utrum aliquod remedium in hoc suo casu præsto sit, magnopere quærit :

1° *An hæretici impedimentis a jure tantum ecclesiastico statutis ligari certum sit?*

2° *An cum opinione probabili de non existentia impedimenti dirimentis licite et valide iniri possit matrimonium?*

3° *Quid de Titii matrimonio cum Mævia inito sentiendum; quid eidem modo consulendum?*

XIV.

Die 27 Junii 1870 hora 6 1/4 pom.

Titius tanta consuetudine cum Cajo ejusque familia utitur, ut semel ac iterum cum Mævia Caji uxore adulterium fecerit. Interea graviter Cajus decumbit, ac moriturum se esse certo existimans, miserrimam conditionem, in quam, se vita functo, prolapsura sit uxor vehementer condolet. At simul animo reputans quam optimum vitæ statum eadem sit habitura, si Titio post suam mortem nuberet, matrimonium inter eos ineundum proponere non dubitat. Itaque singulis ad se separatim vocatis suum animum aperit, et uterque ejus verbis commotus, mulier præsertim, inter lacrymas et suspiria juxta propositum se facturam, data fide, promittit. His solatus

uniuscujusque promissionem sibi datam manifestare utrique studet, quam quisque eorum libenti animo confirmat. Post hæc Cajus diem supremum cum obiisset, uterque mox promissionem ad invicem sibi renovant. Sed antequam statuta ad nuptias dies adveniat, Mævia suo confessario hæc pandit, a quo impedimenti criminis existentiam docetur. In lacrymas effusa mulier promissionem, si hæc sciret, haud equidem facturam fuisse asserit : at confessarius neque excusationem admittit, nec a sua sententia recedit. Quare anxia ab eo discedit, suoque sponso omnia mœstissimo animo refert. At is Mæviæ sermonem et querimonias risu excipit ; ex eo quod suus confessarius, quem altero doctiorem putat, ut pote qui magnus theologus haberetur, nullum de hac re dubium eidem declaraverit, licet omnia eidem nota fuerint. Dictis non acquiescens mulier, ad alium accedit quærens :

1° *Quæ et quomodo promissio cum adulterio ad criminis impedimentum constituendum requiratur?*

2° *An impedimentum hujusmodi ab iis qui illud ignorant incurratur?*

3° *Utrum dispensatio pro matrimonio necessaria sit ut in casu?*

XV.

Die 11 Julii 1870 hora 6 1/4 pom.

Mævia pluribus annis ardentissimo amore Cajum militiæ addictum deperit, a quo valde redamatur. Verum nulla eis spes matrimonii affulget, obstantibus Mæviæ parentibus, qui Cajum pauperem, et sua conditione inferiorem habent ; quique potius ad matrimonium cum Titio ditissimo, et nobili viro incundum crebris hortationibus, et quandoque adhibitis etiam minis, filiam impellunt. Mævia porro cum tam mansueti et in suos parentes obsequentis animi sit, ut vereatur eis ne levio-

rem quidem offensionem afferre, Titio se in matrimonium conjungi patitur. Magna sed externa tantum animi concordia cum viro suo vivit: sed priorem amasium a sua mente ejicere tam grave ei est, ut sæpe sæpius de suo miserrimo statu cum eo conqueratur. Interim Cajus ob ditissimum censum testamento ab avunculo eidem relictum valde dives evadit, idemque ob egregium facinus in militia gestum honoris gradum cum nobilitate conjunctum obtinuit. Tunc Mævia de matrimonio ineundo se nactam videt opportunitatem si vir suus moreretur : exinde de nece eidem inferenda inter animi angustias cogitat. Hunc animi sui statum Cajo manifestat ; qui quidem tam ingens facinus detestatur, ab eoque valde abhorrere indubia signa præbet. Nihilominus post hæc Mævia litteras amatorias ad ipsum mittit, quas Cajus licet in respondendo se contineat, nec blanditias, et lænocinia adhibeat; tamen lubenti animo excipere satis significat. Ex hac agendi ratione vehementissimo amore abrepta venenum, post multum equidem tempus, viro suo propinat, qui ex eo moritur : nulla tamen de propinato veneno fama in publicum manat. Titio vita functo, post lacrymalem annum, rebus compositis et parentibus consentientibus, Cajum inter et Mæviam matrimonium constituitur. Sed paulo ante celebrationem cum jam in templum, comitantibus amicis, Mævia accesserit, hæc omnia in sacramentali confessione parocho enarrat. Hic matrimonium hujusmodi obstante criminis impedimento haud posse ratum esse judicat. Verumtamen ad illam conturbatam solandam, matrimonium celebrare sinit, ea conditione ut promittat se omnia viro suo manifestaturam, et a copula se abstineat donec ipse dispensationem obtinuerit, quam statim sit postulaturus. Post hæc Parochus stimulis conscientiæ exagitatus a viro theologo quærit :

1° *Quomodo se gerere debeat confessarius cum iis qui proxime et immediate ante matrimonium impedimentum aliquod in confessione manifestant ?*

2° *An et qualis ad criminis impedimentum constituendum in casu occisionis ab una parte patratæ conspiratio requiratur?*

3° *Quid de existentia impedimenti in casu: et in hypothesi affirmativa, quid sibi consilii capessendum erat?*

XVI.

Die 8 Augusti 1870 hora 5 3/4 pom.

Titius pravæ indolis adolescens cum Mævia tertio consanguinitatis gradu sibi conjuncta rem turpem habet, quæ ex utraque parte arcto silentio premitur. Ex hoc audacior factus idem cum Berta illius sorore facere non dubitat. Sed cum ejus mater Bertam videat ventre tumescentem, turpisque facinoris in gravem suspicionem venerit, Titium instigat, ut defloratam sibi desponset. Ille annuit, sed cum cognoscat apostolica dispensatione de consanguinitatis impedimento egere, cuidam sacerdoti rem committit, simul quærens utrum copulam cum sponsa habitam aperire necesse sit. Cui ille : aliquando nonnulli rerum canonicarum scriptores hoc docuerunt : sed modo recentiores gravis notæ theologi absque ullo damno de dispensationis valore posse reticeri demonstrant. Hoc consilium Titius secutus supplicem libellum Romano Pontifici exhibet, et dispensationem quoad gradum consanguinitatis consequitur. Adveniente tamen matrimonii tempore spiritualibus exercitiis cum vacaret, ibique generalem anteactæ vitæ sacramentalem confessionem faceret, omnia confessario manifestat ; ab eoque admonetur suum matrimonium, ob affinitatem ex copula incestuosa, licet occulta, cum Mævia sponsæ sorore contractam, altero laborare impedimento. Hæc audiens miratur ; sed confessarius eum solatur dicens facile posse dispensationem obtineri secreto per S. Pœnitentiariam, a qua ipsemet erit impetraturus. Et revera, antequam spiritualibus exercitiis finis

imponeretur, dispensatio obtenta fuit, eique manifestata. Ita re composita matrimonium paulo post initur. Hunc casum confessarius ad exercitationem academicam in suorum sociorum conventu in genere refert. Quidam ex eis illum interrogat : utrum in supplici libello pœnitentiario oblato obtentæ dispensationis supra alterum impedimentum mentio facta fuerit : cui alter respondit : eccurnam hoc? Duo sunt distincta impedimenta inter se independentia : duo sunt distincta tribunalia. Ex hoc gravis contentio de valore hujusmodi matrimonii inter eos exarsit, ad quam compescendam alter secum quærit :

1° *Quæ in petitionibus matrimonialium dispensationum requirantur, ut dispensationes ipsæ validæ sint?*

2° *Quid de sententia Sacerdotis ut in casu?*

3° *Quid de matrimonio Titii sentiendum, quid modo agendum?*

XVII.

Die 22 Augusti 1870 hora 5 1/4 pom.

Titius ut Mæviam suam in tertio gradu consanguineam sibi desponsaret ab apostolica Dataria dispensationem obtinet. Cum vero in supplici libello de copula cum eadem habita reticuerit, ad Pœnitentiariam pro revalidatione accedit. Itemque alteram dispensationem supra occultum impedimentum affinitatis rite postulat, eo quod jamdiu per diuturnum tempus cum sponsæ matre rem habuerit. Qui hujusmodi negotium pertractandum susceperat longam in re definienda moram ducit. Interim Titius una tantum vice cum sponsa, pluries autem cum ejus matre eadem crimina admisit. Datis tandem apostolicis litteris ab earum ex officio executore sub sacramenti religione interrogatur utrum præter impedimentum consanguinitatis alio laboraret, et utrum cum sponsa copulam

habuerit. Sua facinora confiteri veritus utrumque negat ; itaque absque ulla difficultate matrimonii ineundi facultas ei datur. Verum in confessione, quam ante matrimonium fieri mos est, hæc confessario aperuit. Hic eum perjurium esse, ejusque matrimonium nullius vis esse ei denuntiat. Utrumque miratus est Titius. Sed confessarius prosequitur eum esse perjurium quia litterarum apostolicarum executori hæc inquirendi jus erat : matrimonium nullum quia ob iteratas post dispensationem cum utraque fœmina conjunctiones dispensatio nulla est. His animadversis illum asperrime dimittit, at non fractus plane animo Titius ad alium confugit, qui tota re audita secum quærit :

1° *An et quando copulæ iteratio post obtentam dispensationem sive supra impedimentum affinitatis, sive supra impedimentum consanguinitatis novæ dispensationis obtinendæ obligationem importet ?*

2° *Quid dicendum de doctrina confessarii ?*

3° *Quid Titio suggerendum?*

XVIII.

Die 5 Septembris 1870 hora 5 pom.

Titius post aliquot a suo matrimonio annos, Mæviam uxorem, quæ conjugalem fidem usque adhuc illibatam servaverat in adulterio deprehendit, quod cujusdam juvenis specie illecta non semel patravit. Hinc legitime probato crimine, divortii sententiam quoad thorum obtinet. Matrimonio hac ratione soluto, cum a callida quadam muliere sæpe tentatus esset, occulte et ipse in idem crimen semel ac iterum prolabitur. Verens ne mala consuetudine nimis abripiatur, ad occasionem removendam a loco, quo moratur, discedit, relictaque uxore, alio se confert. Ut ibi melius castitatem servaret, et pœnitentiam de admisso peccato ageret quamdam congregationem

virorum ingreditur, cujus sodales nullo castitatis voto solemni obstricti, in carcere detentis instituendis, aliisque operibus adimplendis vacant. Neque his contentus Titius ad majorem perfectionem acquirendam, aliam arctioris vinculi religionem ingredi, ibique profiteri vellet. Dum hoc suum desiderium studet conficere, ejus divortiata mulier adulterium ab eo commissum ab ipsa vaferrima fœmina cognoscit. Hinc statim virum suum deposcit lege compensationis adducta. Habita hujus rei notitia, anxius Titius confessarium adit quærens :

1° *An et quomodo matrimonium quoad thorum dissolvi possit?*

2° *An licite et valide in casu possit professionem religiosam facere ?*

3° *Quid sibi modo uti melius agendum?*

COMMENTAIRE SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

DES FUNÉRAILLES DES PRÊTRES.

SOMMAIRE. — Texte de De La Croix. 1. — Administration du viatique. 2-3. — Le prêtre mort, on lui ferme les yeux, on lave le corps, et on le revêt de ses habits. 4-9. — Peut-on lui mettre un calice en mains ? 10. — Couleur de la chasuble. 11. — Où se placent les insignes du défunt ? 12. — Met-on les ornements sur le cercueil ? 13. — Aux anniversaires. 14. — Le poêle blanc. 15. — Levée du corps. 16. — Qui le porte ? 17. — Suffit-il de prendre les glands du poêle ? 18. — Les prêtres doivent être tous en surplis. 19. — En quel endroit de l'église, et dans quel sens on place le corps. 20. — Remarques diverses. 21-23. — Où se place le clergé? 24. — Messe, absoute, enterrement et repas. 25-30.

1. Parmi les décisions portées en ces derniers temps par la S. Congrégation des Rites, nous en avons remarqué plusieurs qui concernent la sépulture et les funérailles des ecclésiastiques. Cette matière étant rarement traitée par les liturgistes, nous avons cru faire chose utile à nos lecteurs, en lui donnant ici quelques développements. Nous avons pris pour guide l'ouvrage de Claude de la Croix, intitulé le *Parfait ecclésiastique*[1], ouvrage conçu dans le meilleur esprit et plein de renseignements précieux. Après le texte de l'auteur viendront nos observations.

« Après que nous avons montré, *dit l'auteur en son*

(1) IVe partie, chap. XI. *Des devoirs qu'on doit rendre aux prêtres à la maladie, à la mort et à l'enterrement.*

préambule, tout le règlement de la vie d'un bon ecclésiastique qui veut s'acquitter dignement de son ministère ; la manière d'administrer les sacrements, la pratique des cérémonies de l'Eglise, et plusieurs autres observations très-utiles et nécessaires à un ecclésiastique qui désire faire son salut ; nous enseignerons ici la manière d'enterrer les prêtres. Etant bien juste que celui qui a vécu pendant sa vie d'une manière plus spirituelle que celle des séculiers, soit aussi traité avec plus de révérence, tant pour la dignité de son caractère, que pour la bonne odeur de ses vertus. S'étant rencontré diverses fois plusieurs difficultés touchant les derniers devoirs qu'on doit rendre aux ecclésiastiques cléricalement, et ce qui regarde leurs funérailles, c'est ce qui m'a obligé d'examiner sur ce sujet les Cérémoniaux, Rituels et autres livres qui ont traité de cette matière et qui en ont parlé assez amplement.... »

L'auteur traite d'abord de la maladie du prêtre, de l'administration des derniers sacrements, de la recommandation de l'âme ; tous points que nous passerons sous silence, sauf un mot dans les observations. Il arrive ensuite, sous l'article V, à ce qu'il faut faire depuis la mort du prêtre jusqu'à l'enterrement.

« 1. Quand le prêtre est décédé, quelque temps après il faut lui fermer les yeux et la bouche, puis préparer tout ce qu'il faut pour le vêtir ; comme un linceul blanc, une chasuble violette, une soutane, une ceinture, des bas noirs, des souliers ou pantoufles neuves, ou bien propres et noires, puis lui faire préparer le cercueil et tous les ornements sacerdotaux.

» 2. Il faut aussi préparer les choses nécessaires pour laver son corps....

» 5. Pour laver le corps facilement, il faut avoir deux petits tréteaux hauts d'un pied, et en mettre un sous les épaules et l'autre sous les reins, puis deux personnes tien-

dront un linge pour couvrir tout le corps, en sorte qu'on ne puisse voir aucune nudité du défunt, tenant ce linge soulevé, en sorte que deux autres le puissent dépouiller commodément. Lui ayant abaissé son linge jusqu'à moitié du corps, un ou deux le lavent avec toute la décence et révérence possible avec un linge blanc, et l'ayant essuyé avec la serviette blanche, lui vêtent une chemise blanche et l'abaissent pour couvrir la partie qui vient d'être lavée ; puis on continue le reste comme dessus. Etant revêtu de son linge, on lui vêt en même temps sa soutane, ses chausses, etc.

» 6. Le corps revêtu de ses habits ordinaires et communs, on le met sur un ais au milieu de son lit, puis on lui met un surplis sans manches comme si on voulait dire la messe ; par-dessus on lui met l'amict et on l'attache en croisant les cordons, puis l'aube, et faut soulever le corps pour l'étendre en bas ; après on met la ceinture, ensuite le manipule au bras gauche et l'étole au col, que l'on croise par devant comme on fait pour la sainte messe, et après la chasuble, qui ordinairement doit être violette et bénite ; on la tire également en bas avec l'aube en sorte que l'aube couvre jusqu'à la chaussure des pieds. Puis on lui soulève la tête jusqu'à ce qu'on le pose dans le cercueil et on lui met un bonnet carré : on lui lie les mains l'une contre l'autre bien fort et les doigts bien droits et bien joints, afin qu'elles se tiennent droites et fermes, et on lui met un petit crucifix entre ses mains[1].

» 7. Si c'est un diacre, on lui donne tout ce qu'il doit avoir quand il sert à l'autel, avec la tunique. Le même aux sous-diacres et acolytes, et le bonnet en tête et toujours tourné comme les laïques. L'Evêque doit être revêtu de ses

(1) C'est la prescription du Rituel romain pour l'ensevelissement des morts quels qu'ils soient : « Corpus de more honeste compositum loco decenti cum lumine collocetur, ac parva crux super pectus inter manus defuncti ponatur ; aut ubi crux desit, manus in modum crucis componantur : interdumque aspergatur aqua benedicta. » Tit. *In expiratione* ad finem.

ornements pontificaux et même enterré avec, comme il se pratiquait il y a plusieurs centaines d'années. L'on n'approuve pas la pratique de ceux qui mettent un calice entre les mains du prêtre, ni autre chose, comme n'en ayant aucun fondement. »

Les num. 8, 9 et 10 ont trait à l'office des morts qui se récite près du corps.

« Art. VI. *Du convoi.*

» 3. La modestie chrétienne retranche toute ostentation. C'est pourquoi il faut se contenter du luminaire honnête, savoir, six cierges de cire jaune avec six chandeliers noirs, (si l'on peut) pour l'autel ; mais point de tenture ni d'argenterie, il faut réserver ces magnificences pour les grandes fêtes de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge.

» 4. Le tabernacle de l'autel sera recouvert d'un pavillon violet, et le reste de noir, et jamais de blanc pour les morts quand ils sont adultes ; mais bien pour les enfants qui sont dans l'innocence de leur baptême.

» 5. Si on prend des torches, il sera bon qu'elles soient portées par les plus jeunes des ecclésiastiques aussi bien que les chandeliers, s'il y en a assez ; sinon par les écoliers.

» 6. Chacun doit porter ceux de son ordre. Comme les prêtres doivent porter les prêtres ; les diacres les diacres et ainsi des autres ; et notez qu'ils sont seulement en surplis en les portant.

» 7. Il y a des églises où les pasteurs sont revêtus d'aubes et d'étoles diaconales ; d'autres le font porter par des laïcs et se contentent d'être aux quatre coins du cercueil ou poêle. Mais tout cela se fait à ceux qu'on enterre en laïcs, c'est-à-dire la face couverte. Pour l'ordinaire tout le clergé doit être dans le chœur en surplis, et non autres.

» 8. La situation du corps en le portant est que l'on porte les pieds les premiers, et quand on le pose à l'église, on

tourne les pieds vers la porte de l'église. Ceux qui ne sont pas prêtres sont tournés comme les laïcs.

» 9. Si les torches sont portées par des ecclésiastiques, ils seront autour du corps, ou au moins une partie et les chandeliers aussi, excepté les deux de la croix qui vont devant le clergé.

» 10. Pour le poser au chœur, on met une table dans le milieu du chœur, sur deux tréteaux hauts de trois pieds, couverts d'un linge blanc, parsemée de fleurs et toute la place aussi ; et dessus on pose le cercueil tourné comme nous avons dit ci-dessus. »

Les num. 11-17 concernent la messe et les absoutes, et les prières qu'on dit au cimetière.

« 18. Le célébrant ayant dit toutes les oraisons, les quatre qui ont porté le corps le descendent révéremment et également dans la fosse, et le fossoyeur ôte ce qui était sous la tête, couvre sa face et compose les ornements décemment, met ses mains en croix sur sa poitrine, puis met le couvercle qu'il attachera avec des clous tout préparés.

» Art VII. *De la bière, de la fosse, etc.*

»... 4. Quand le cercueil est fait, on met un linge bien blanc par-dessus et on l'attache de tous côtés par dehors, en sorte que le bois ne paraisse point ; puis on pose le corps par-dessus ce linge dans la bière, et on agence les ornements et l'aube qui couvre jusqu'aux souliers qui paraissent seulement ; on élève la tête avec des oreillers, en sorte qu'il ait la vue vers la croix qu'il tient entre ses mains.

» 5. On peut tendre le lieu où on le doit exposer en vue du peuple avec le noir, et pour l'exposer on met une table sur deux tréteaux, etc.

»... 9. Tous les parents et amis du défunt qui sont ecclésiastiques doivent être prêts à l'heure assignée pour le convoi, et marcher tous en surplis, en rang du clergé, le confesseur sera aussi en surplis avec le clergé, sans porter

de gants ni de crêpe comme font les laïques, ce qui lui est défendu par les Conciles et les Canons.

» 10. Le vrai lieu de la sépulture des prêtres devrait être le cimetière, comme plusieurs le pratiquent, mais en un lieu désigné auquel on ne doit enterrer que des ecclésiastiques. »

2. Pour l'administration du S. Viatique, on suivra les rites prescrits par le Rituel romain, sans qu'on puisse en ajouter d'autres. On ne peut pas imiter ce qui se pratique pour l'administration d'un Evêque malade. Telle est la décision de la Congrégation des Rites, en 1855. L'Evêque de S. Brieuc demandait : « An in administrando viatico sacro ægrotanti sacerdoti aliquis sit ritus specialis diversus a ritu præscripto a Rituali romano, *De comm. infirm.*, ut innuere videtur Cæremoniale Episcoporum ;... et quatenus affirmative utrum servari possit sequens ritus, qui legitur in quodam Rituali.... Resp. *Negative in omnibus*. 21 Julii 1855, in *Briocen.* ad 10. »

3. Il est un seul point touchant lequel s'élève un doute, savoir, si le prêtre malade doit porter un surplis et une étole pour communier en viatique. Il semble d'abord que non, si l'on s'en rapporte au décret de S. Brieuc, car le premier rite indiqué par le Rituel auquel l'Evêque fait allusion dans sa demande, est que « paratis omnibus ut in Rituali romano *De communione infirmorum*, sacerdos infirmus sacram Eucharistiam sumpturus induatur superpelliceo et stola albi coloris in collo pendente. » Or la réponse portant *negative in omnibus;* la réprobation tombe non moins sur ce rite que sur les autres. Ajoutons à ce motif la difficulté qu'on doit rencontrer souvent d'habiller le malade d'un surplis et d'une étole. En outre à quoi servira, et quelle figure fera un surplis sur un malade étendu dans son lit, et caché par les draps et les couvertures?

Ces raisons nous font croire que le prêtre qui reçoit le saint Viatique non-seulement ne doit pas être revêtu du

surplis, mais n'est pas même obligé de porter l'étole. *Sacerdotes vero cum stola communicent*, dit le Rituel romain, en parlant de la communion ordinaire. Mais cet avertissement il ne le renouvelle pas pour le viatique, et puis les circonstances sont notablement différentes. Si le malade est capable de se mettre sur son séant, et d'endosser la soutane, alors qu'il mette au cou son étole; c'est tout à fait rationnel; mais que simplement en robe de malade, et couché de son long, il ait une étole, nous n'en voyons ni la nécessité, ni la convenance. L'étole se porte sur les habits ordinaires du prêtre, sur la soutane, et non sur le linge de corps.

4. Remarquons, en terminant cette observation, que l'onction des mains se fait aux prêtres, non dans la paume, mais à l'extérieur. « Manus vero, *dit le Rituel romain*, quæ reliquis infirmis interius ungi debent, presbyteris exterius unguntur... Adverte quod sacerdotibus, ut dictum est, manus non inunguntur interius sed exterius. » Ce qui est dit des prêtres ne s'applique pas aux ministres inférieurs, fussent-ils dans les ordres sacrés, diacres ou sous-diacres.

5. Quelque temps après la sortie de l'âme, il faut fermer les yeux du défunt. Cet usage remonte à la plus haute antiquité, et il appartenait aux plus proches parents du défunt de lui fermer les yeux. Les auteurs profanes, qui ont touché ces matières, en donnent de nombreux exemples, puisés tant chez les Grecs que chez les Romains. Homère en fournit plusieurs[1], et il s'en trouve même dans les saintes Ecritures. Tobie, étant revenu chez son beau-père et sa belle-mère[2], « curam eorum gessit, et *ipse clausit oculos eorum*, » disent nos Livres saints. De cet usage, non moins antique que pieux, est née cette locution qui a passé dans une foule de langues : *fermer les yeux* à tel de ses proches, pour signifier

(1) Cfr. Joan. Kirchmann, *De funeribus roman*. Lib. I, cap. 6.
(2) *Tobie*. chap. XXV, vers. 15.

qu'on a assisté à ses derniers moments. Notre auteur n'indique pas à qui il appartient de fermer les yeux du prêtre trépassé. Nous pensons que l'un ou l'autre des confrères du défunt, s'il s'en trouve de présents, est appelé, de préférence aux laïques, à rendre ce devoir de confraternité ; tous les prêtres appartenant à la même famille sainte et royale, et étant devenus véritablement des frères, par le sacerdoce.

6. Notre auteur prescrit ensuite le lavement du corps, et indique avec détail une méthode pour le faire décemment. La lotion du corps est non-seulement imposée par le Cérémonial des Evêques, mais de plus elle est conforme à ce qui s'est pratiqué de toute antiquité, surtout parmi les chrétiens. « Cubicularii vero, *dit le Cérémonial des Evêques*[1], et familiares ipsius Episcopi defuncti corpus aqua calida cum vino et herbis odoriferis lavabunt et mundabunt : et si hæredibus videbitur, poterit etiam aperiri et aromatibus condiri : quo casu intestina ejus statim sepeliantur in ecclesia. » Quant à l'usage en vigueur sur ce point chez tous les peuples, voici ce qu'en écrit Dom Martène[2] : « Compressis demortuorum oculis, omnem ab eorum cadaveribus immunditiam, quam ex diutina infirmitate aut aliunde contrahere potuerunt, extergere satagebant. Hinc illa corporum lotio ab antiquis scriptoribus adeo celebrata, Græcis, Romanis, Judæis æque communis ; ita ut his diutius immorari supervacaneum prorsus videatur[3]... Quomodo autem judæi suos lavarent mortuos discimus ex J. Buxtorfio. *Aqua calida*, ait, *studiose abluitur mortuus, ut purus et mundus sit, cum peccatorum ratio reddenda erit. Ovum insuper acceptum cum vino agitantes permiscent et capiti illius illiniunt.* Non mirum igitur si Christi

(1) Lib. II, cap. 38, n. 8.

(2) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, lib. III, cap. 12, n. 2.

(3) On consultera avec fruit concernant cet usage chez les anciens, Kirchmann, *op. cit.* cap. 7.

Domini corpus sacrum a Josepho ab Arimathia ablutum fuisse docuerint SS. Patres nonnulli, præsertim Chrysostomus et Theodoretus. Unde et Epiphanius, in homilia de sepultura Domini, eumdem Josephum alloquens : *Anne*, inquit, *aqua Dei illius corpus abluis, qui omnes a peccatis abluit et expiavit, omnibusque puritatem tribuit?* »

Martène passe ensuite à la pratique des premiers chrétiens. Eux aussi lavaient les corps des défunts. A peine la sainte femme Tabitha a-t-elle rendu l'esprit que[1] « cum lavissent posuerunt illam in cœnaculo. » Eusèbe, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Tours et S. Grégoire le Grand viennent tour à tour rendre témoignage de l'existence de cet usage parmi les chrétiens. Les paroles du dernier de ces Docteurs surtout sont remarquables, en ce qu'il affirme positivement que telle était la coutume des fidèles, dans toutes les classes de la société. Ainsi il raconte que le mari d'une pauvre femme, « cujusdam pauperculæ maritus juxta defunctus est, quem *ex more* lotum, vestimentis indutum et sabano constrictum superveniente vespere sepelire nequiverunt. » Et dans un autre livre du même ouvrage[2], parlant de la mort de la vierge Tarsille, il dit également : « Cumque corpus ejus *ex more* mortuorum ad lavandum esset nudatum, longæ orationis usu... »

Cette pieuse coutume de laver les corps des défunts ne disparut pas à la suite des invasions des barbares ; car nous la retrouvons en pleine vigueur dans les monastères au moyen âge. Voici comment s'expriment les livres régulateurs de cette époque : le Bréviaire du Mont Cassin : « Interim

(1) *Act. Apostol.* cap. 9.

(2) Cfr. *Dialogor.* lib. III, cap. 17, et lib. IV, cap. 16. « Jubent parentes, *dit S. Jean Chrysostôme* (Homil. in Job), officia adhibere, manus componunt, oculos claudunt, corpus directe statuunt, pedes reducunt, lavant, sepulchro condigno dignis funeribus condunt. »

autem lavetur corpus defuncti : dehinc dicatur oratio hæc, *Diri vulneris*, etc. » La concorde de S. Dunstan : « Exempto autem homine lavetur corpus a quibus jussum fuerit .. » Les coutumes du monastère de Farfa : « Cum omnia quæ ad lavandum corpus necessaria sunt, præparant, tunc separentur in una parte fratres cum infantibus, præter illos qui corpus lavare debent et in feretro mittere. » Les statuts de Lanfranc : « Portetur corpus ad lavandum ab his de quorum ordine fuit.... Hi vero sunt qui lavare non debent corpus defuncti : sacerdotes, hebdomadarius et reliqui ministri qui circa altare serviunt et vasa sacra contrectant, hebdomadarii coquinæ, cellerarii refectorarii. Dum lavatur corpus, camerarius præsto esse debet habens vestimenta idonea, et fila, et acus ad consuendum. » Tous ces textes sont empruntés à Martène[1], qui ailleurs rapporte des Rituels d'églises non régulières, où l'on retrouve les mêmes prescriptions[2].

Il n'y a donc pas à douter de l'antiquité, de l'universalité et de la perpétuité de cet usage. Cependant peut-on dire qu'il soit d'obligation ? Oui bien certainement quant aux Evêques, selon la règle tracée au Cérémonial, et quant aux religieux pour lesquels les règles sont formelles. Quant aux Prêtres, le Rituel romain ne l'impose pas. Mais cet usage est si respectable, si pieux, qu'il est tout au moins de haute convenance de le suivre. Comme nous le dirons bientôt, le prêtre mort doit être revêtu de ses habits sacerdotaux, comme s'il allait célébrer : ne convient-il pas qu'il soit bien net, bien propre ? En règle aussi, le prêtre devrait être porté à l'église la face découverte : il faut donc qu'elle soit lavée, et pourquoi ne laverait-on pas en même temps le reste du corps?

7. Le corps du prêtre défunt ayant été lavé ou épongé

(1) *De antiquis Monach. ritibus*, lib. v, cap. 10.

(2) *De antiquis Ecclesiæ rit.* lib. III, cap. 15.

avec soin, on le revêt d'abord de ses habits communs et ordinaires, et ensuite de tout ce qui est nécessaire pour célébrer la sainte messe. Il en est de même proportion gardée de tous ceux qui sont entrés dans la cléricature. Le Rituel romain ne laisse aucun doute à cet égard : « Sacerdos aut cujusvis ordinis clericus defunctus, vestibus suis quotidianis communibus usque ad talarem vestem inclusive, tum desuper sacro vestitu sacerdotali vel clericali, quem ordinis sui ratio deposcit, indui debet. Sacerdos quidem super talarem vestem amictu[1], alba, cingulo, manipulo, stola et casula seu planeta violacea sit indutus. Diaconus vero induatur amictu, alba, cingulo, manipulo, stola super humerum sinistrum, quæ sub axilla dextera annectatur, et dalmatica violacea. Subdiaconus autem amictu, alba, cingulo, manipulo et tunicella. Alii præterea inferiorum ordinum clerici superpelliceo super vestem talarem ornari debent; singuli prædicti cum tonsura ac birretis suis[2]. » Le Cérémonial des Evêques prescrit également que le corps de l'Evêque défunt soit revêtu des habits pontificaux[3].

8. De ce texte du Rituel romain surgissent plusieurs difficultés que nous allons brièvement examiner. Et d'abord, la règle tracée par le Rituel est-elle réellement obligatoire? N'est-ce pas plutôt un conseil, une direction? Il faut distinguer. S'il s'agit seulement de revêtir les cadavres des prêtres défunts, pour les exposer dans leur appartement et dans l'église, nous disons que la rubrique du Rituel est prescriptive et entraîne une obligation. Mais si l'on pense que par là le Rituel ordonne en outre d'enterrer les prêtres défunts avec les mêmes ornements, nous disons, après la Congrégation des Rites, qu'il faut consulter et suivre en ce point

(1) On voit que le Rituel romain ne mentionne pas le surplis sous l'amict. C'est qu'en effet ce vêtement n'est pas nécessaire, ni même usité aujourd'hui pour la célébration du S. Sacrifice.

(2) Tit. *De exequiis*. (3) Lib. II, cap. XXXVIII, n. 10.

l'usage des lieux. « MARSORUM. XXV. Cadavera Episcoporum, sacerdotum, diaconorum aliorumque de clero, debentne sepeliri cum vestibus proprio ordini congruentibus, an sufficit ut cum his in ecclesia exponantur? Resp. Servetur cujusque loci consuetudo. 12 nov. 1831.»

Quelques SS. Pères se sont élevés avec force contre l'abus qui régnait en leur temps, d'enterrer les corps revêtus d'étoffes précieuses ; mais il est aisé de voir, par les termes qu'ils emploient, qu'ils n'ont voulu que réprimer l'excès, la vanité et les dépenses superflues. « Tu cum audieris, *dit S. Jean Chrysostôme*[1], nudum Dominum resurrexisse, cessa, quæso, ab insana funeris impensa. Quid sibi hoc superfluum vult et inutile dispendium, quod ipsis qui faciunt plurimum affert detrimenti, mortuis nullam utilitatem, vel damnum potius? » S. Jérôme écrivait également[2] : « Mortuos auratis obvolvimus vestibus : cur ambitio inter lacrymas luctusque non cessat? Cadavera divitum, nisi in serico putrescere nesciunt. » « Nonne melius, *s'écrie S. Basile*[3], vestem hanc pretiosam superstitibus usui necessario servare, quam frustra humi cum cadavere tabescere sinere? » Les choses en étaient venues à ce point qu'on enveloppait le corps des prêtres défunts, du corporal qui, à cette époque, était très-grand et couvrait tout l'autel. Cet abus fut combattu par le Concile de Clermont qui porte au canon III : « Observandum ne pallis, vel ministeriis divinis, defunctorum corpuscula obvolvantur ; » et qui en donne la raison au canon V : « De opertorio dominici corporis, seu palla altaris, nunquam sacerdotis corpus, dum ad tumulum evehitur, obtegatur : quia sacro velamine usibus suis reddito, dum honorantur corpora, altaria polluuntur[4]. »

(1) *Homil. 84 in Joannem,* cap. 20. Edit. Antv. tom. 4, pag. 299.
(2) *Vita S. Pauli eremit.* ad finem, tom. 1, pag. 82, edit. Paris.
(3) *Homil. adv. divites,* in fine. Edit. 1616, pag. 119.
(4) Ann. 535, ap. Labbe-Coleti, tom, v, pag. 950.

9. Les saints Pères et les Conciles réprimaient donc les abus, mais ils respectaient l'usage pieux de revêtir de leurs habits sacerdotaux ou pontificaux les corps des prêtres et des Evêques défunts. Baronius rapporte qu'aux funérailles de S. Pierre martyr, Patriarche d'Alexandrie[1], « indutum vestibus sacerdotalibus albi coloris, colobio et omophorio, triumphali pompa ad cœmeterium detulerunt. » L'auteur anonyme de la vie de S. Cutbert, Evêque de Lindisfarne[2], raconte que, « A navigantibus ad insulam nostram delatus, toto corpore lavato, capite sudario circumdato, oblatis super sanctum pectus positis[3], vestimenta sacerdotalia indutus.... quasi dormiens in sepulcro lapideo honorabiliter in basilica deposuerunt. » Eusèbe, dans son histoire, lib. VII, cap. 17, rapporte la lettre de S. Denis d'Alexandrie où on lit : « Occludere oculos, ora obturare, cadavera decenter ornare, lavare accurate, gestare humeris, linteo funebri involvere non gravati sunt. » Terminons par les paroles remarquables de Durand, Evêque de Mende, qui vivait au XIIIe siècle[4]. Il ne veut pas que les laïques soient revêtus de leurs habits, mais ensevelis dans un suaire. Mais pour les prêtres et les Evêques, ils doivent porter les habits sacrés de leur ordre. « Debent quoque fideles christiani sepeliri induti sudariis, prout provinciales observant : quod sumunt ex Evangelio, in quo legitur de sudario et sindone Christi. Quidam vero cilicio insuuntur : ut hac veste insignia pœnitentiæ repræsentent, nam cinis et cilicium arma sunt pœnitentium. Nec debent indui vestibus communibus prout in Italia fit : et ut quidam dicunt, debent habere caligas circa tibias, et sotulares in pedibus, ut per hoc ipsos esse paratos ad judicium repræsen-

(1) *Annal. eccles.* ad ann. 310, n. 10.

(2) *Acta Sanctorum, 20 martii.*

(3) Des hosties consacrées étaient autrefois placées sur la poitrine des Evêques défunts et enterrées avec eux. Cela fut défendu par plusieurs Conciles.

(4) *Ration. div. offic.* lib. VII, cap. 35, n. 41.

tetur. *Clerici vero, si sunt ordinati, illis instrumentis induti sint, quæ requirunt ordines quos habent.* Si vero non habent ordines sacros more laicorum sepeliantur. Verumtamen licet in aliis ordinibus propter paupertatem hoc sæpius omittatur, *in sacerdote tamen et Episcopo nullo modo prætermittendum est.* Vestes enim sacerdotales virtutes significant, cum quibus præ cæteris sunt Deo præsentandi. »

10. Est-il permis de mettre, au lieu de la petite croix, un calice dans la main du prêtre décédé, comme cela se pratique en certains endroits? Mgr Sarnelli, Evêque de Biseglia, condamne absolument cette coutume. « On voit, *dit-il*[1], que le Rituel ne parle ni du calice avec la patène, ni du missel ouvert : d'où il est facile de conclure que c'est un abus de les ajouter. » La raison qu'il donne de son opinion est fondée sur la défense portée au Concile de Clermont : ce serait une espèce de profanation. Toutefois la Congrégation des Rites en a jugé autrement et a trouvé que cet usage peut-être gardé, étant conforme à la tradition ecclésiastique[2].

TUDEN. XI. An liceat consuetudo in hac diœcesi servata ponendi calicem cum patena in manibus cadaverum sacerdotum, dum a domo sua deferuntur ad ecclesiam, et in ea explentur exequiæ, vel talis consuetudo eliminanda sit?

Resp. Tolerandam esse utpote antiquitati conformem. 23 maii 1846 (4904).

En témoignage de cette tradition rapportons les paroles de l'anonyme de Tours, dans son manuscrit intitulé : *Speculum*

(1) « Veda, che non vi mette nè il calice colla patena, nè il messale aperto; onde apparisce l'aggiungimento di queste cose essere abuso. » Tom. I, lett. 33.

(2) Au reproche d'inconvenance, Cavalieri répond par cette observation qui est très-juste. « Indecentia autem cavetur facile, si adhibeatur calix ligneus aut alterius materiæ, cujus usus non sit in sacramento altaris. Unde Beyerlinck, V. *Cadaver,* calicem cereum olim adhiberi solitum fuisse asserit. » Tom. III, cap. 17, *de sepult. eccles.* decret. 21, n. 3.

Ecclesiæ[1]. Parlant de la sépulture, il dit : « Clerici cum illis indumentis in quibus fuerunt ordinati, debent sepeliri, et sacerdos cum illis cum quibus assistit altari, monachus vero cum cuculla sua, quod est professionis suæ signum. Super pectus vero sacerdotis debet calix poni..., quod si non habetur stanneus, saltem samius id est fictilis (Samos enim est insula ubi primo facta sunt vasa figuli). Episcopus debet habere annulum, quia sponsus est : cæteri sacerdotes non, quia sponsi non sunt, sed amici sponsi vel vicarii. Item capilli debent clerico tonderi, corona fieri, barba radi. » L'Evêque d'Angers, Nicolas Gellent, fut inhumé de cette manière, au rapport de son successeur[2] : « Omnibus vestimentis et ornamentis episcopalibus in quibus ordinatus fuerat indutum, cum mitra alba in qua fuerat consecratus, et crocia (une crosse) de stanno seu cupro, et super pectus ejus calix et patena plombei cum pane et vino. » Il ajoute une cérémonie dont nous parlons plus loin : « Et retro caput quidam alveolus in quo erat lampas cum oleo accensa, ita quod sarcophago clauso, lumen ipsius lampadis accensæ intus radiabat per foveam supra corpus. »

Cette tradition qu'invoque le décret de la Congrégation des Rites est encore en vigueur dans nos contrées, avec cette différence pourtant que le calice et la patène sont de cire, et qu'au lieu de les placer dans la main du défunt, on les fait porter devant le cadavre par un ecclésiastique. Voici ce que statue à ce propos le Rituel de Gand[3] : « Antequam funus in fossam demittitur, pro consuetudine imponitur per

(1) Ap. Martène, *loc. cit.* cap. 12, n. 11.

(2) Ce successeur est Guillaume Le Maire, en latin *Major*, qui consigna par écrit les principaux faits de son administration, à partir de l'an 1290. On trouve dans ses *gesta* que publia d'Achery au Xe volume de son *Spicilegium*, les détails les plus curieux sur les usages de ce temps, les mœurs et la discipline. Cet opuscule est vraiment des plus intéressants.

(3) *Ritus sepel. sacerdotes*, part. II, pag. 21.

feretri fenestellam fieri solitam, calix cereus cum patena ex eadem materia et lumine, dicendo *Requiem*, etc. Quo dicto lumen exsufflatur et sic clauditur fenestella : quod funus, eo peracto, in fossam dimittitur. » Le Rituel de Bruges est plus concis. Après avoir dit de quels habits on revêt le corps du prêtre défunt, il ajoute[1] : « Ad latus vero sepulchri ejus excavetur capsella in qua ponatur calix cereus et patena cum cereolis accensis. » En plusieurs endroits, on ajoute au calice et à la patène, non-seulement une hostie de cire, mais encore deux burettes sur leur plateau. Quant à l'hostie, nous l'approuvons, comme un souvenir de l'ancienne tradition ; mais il nous paraît que les burettes sont tout à fait déplacées. Elles ne représentent pas en effet l'ordre sacerdotal, mais l'acolytat dont elles sont la matière éloignée. Que si l'on tenait à représenter la double matière du sacrifice de l'autel, il serait aisé de verser un peu de vin dans le calice, ainsi qu'on le fit pour l'Evêque d'Angers, Gellent, *cum pane et vino*.

Est-il convenable de joindre les mains du prêtre défunt pour lui faire tenir un crucifix qu'il semblera regarder? Nous pensons que oui. Outre que cette pratique est pieuse et édifiante, nous la voyons recommandée par le Cérémonial des Evêques. « Et ponant super pectus ejus crucem aliquam quam manibus teneat, » et par un grand nombre de Cérémoniaux d'Ordres religieux[2]. Il n'y a, dans cette cérémonie, rien qui appartienne exclusivement à la dignité épiscopale, ou qui sente un privilége régulier, en sorte que loin de la blâmer quand elle s'applique à un prêtre défunt, nous la trouvons bien plutôt louable.

11. Est-il nécessaire que la couleur des ornements soit

(1) Tit. *De exequiis*, num. 8, pag. 302.

(2) *Cérémonial des Capucins de Liége* (1708), pag. 192 ; des *Récollets belges* (1675), pag. 184 ; des *Bénédictins de Saint-Maur* (1680), pag. 337 ; des *Minimes* (1700), pag. 270, etc.

violette? Baruffaldi ne le croit pas, et il estime qu'il est permis de se servir d'une chasuble noire, en cette circonstance [1]. « Planeta præscribitur violacei coloris, utpote quia mœrorem et pœnitentiam significat : sed communis usus est adhibendi planetas nigras, non ob aliud, credo, nisi quia facilius reperiuntur in ecclesiarum sacristiis, et quo in usu pene continuo sunt ad missas pro defunctis celebrandas : non ita vero planetæ violaceæ, quarum usus in missa non ita frequens est. Itaque per hoc quod rubrica præscribat planetam violaceam, non excluduntur planetæ nigræ, eo quia etiam in agenda defunctorum quandoque permittitur usus planetæ violaceæ. » Les raisons que fait valoir ici notre commentateur ne sont pas des plus solides. Qu'est-ce que cela fait que les chasubles violettes soient en petit nombre, puisque une seule suffit? Or, il n'y a pas d'église qui ne possède au moins une chasuble violette, et où par conséquent il ne soit possible et facile de garder la règle du Rituel. Il n'est pas non plus bien exact de dire qu'aux messes des morts, le violet peut à volonté remplacer le noir, et que la rubrique l'autorise [2]; mais cela fût-il, on ne pècherait pas moins contre la logique, en déduisant de là qu'il est permis de remplacer le violet par le noir [3].

Nous préférons donc de beaucoup l'opinion de Catalano, qui regarde comme véritablement obligatoire la rubrique du Cérémonial quant à la couleur violette [4] : « Quidquid sit de ritu in Mediolanensi Ecclesia et erga sancti Caroli cadaver

(1) *De exequiis*, tit. xxxiv, § 11, n. 121.

(2) Voir *Nouvelle revue théologique*, tom. I, pag. 148.

(3) Il se présentera des circonstances, par exemple, des funérailles solennelles, où le nombre de chasubles noires n'est pas suffisant pour le nombre de prêtres qui vont célébrer en même temps. Il y aurait alors nécessité de remplacer le noir par le violet : mais le *vice-versa* se présentera-t-il jamais?

(4) *Cæremon. Episcop. comment. illustrat.* tom. II, pag. 539. Edit. Jouby, 1860. La rubrique est la même que dans le Rituel.

servato, tenenda est omnino rubrica prædicti nostri §, adhiberi mandans colorem violaceum. Sane Papæ cadaver induendum esse paramentis rubri coloris ac si esset missarum solemnia celebraturus, docet in Cæremoniali suo Aug. Patricius, isque est hodie usus romanæ Ecclesiæ in funere maximorum Pontificum. Cardinalium autem cadavera paramentis violaceis induuntur. »

12. De quels insignes peut-on revêtir les ecclésiastiques défunts ? La règle est que le prêtre, ou l'Evêque soit revêtu des ornements qu'il porte quand il va célébrer le saint Sacrifice : *Sacris vestibus quibus vivens induebatur, dum solemniter erat celebraturus*, dit le Cérémonial des Evêques. La loi exclut donc le port de tout autre insigne. En conséquence les chanoines, archiprêtres, plébans, et tous autres constitués en dignité n'auront rien de plus que les simples prêtres. La disposition du Cérémonial se justifie non-seulement par l'impossibilité de porter décemment des insignes par-dessus la chasuble, mais encore par le motif que la grandeur véritable du défunt réside dans le sacerdoce dont il est revêtu, et non dans une charge plus ou moins honorifique qui lui est confiée. Son vêtement le plus noble, le plus excellent est donc l'ornement de sacrificateur, de prêtre, l'étole et la chasuble. Une décision de la S. Congrégation des Rites vient appuyer cette doctrine. Elle est ainsi conçue :

MAZARIEN. Cum S. R. C. innotuerit quemdam irrepsisse abusum, nempe collocandi cadavera archipresbyterorum defunctorum, occasione funerum, induta pluviali in sede, secus vero in feretro, ut præscribit Rituale romanum, transcripsit : Non licere et servetur Rituale romanum. Die 21 april. 1736 (3893).

13. Il n'entre pas dans les usages de notre pays d'enterrer les morts, fussent-ils prêtres ou dignitaires ecclésiastiques, la face découverte. Pour les prêtres, après qu'il ont été

exposés pendant quelque temps, on les dépouille de leurs ornements sacerdotaux, et on les met dans la bière avec leurs habits communs. Sera-t-il permis de décorer le cercueil des vêtements sacerdotaux pour porter le corps à l'église et célébrer les obsèques? Nous ne voyons rien qui s'y oppose. Bien plus nous trouvons des traces de cet usage dans l'antiquité ecclésiastique. S. Grégoire rapporte dans ses dialogues, que[1] « cum temporibus Symmachi, apostolicæ Sedis Præsulis, esset defunctus Paschasius diaconus, ejus *dalmaticam feretro superpositam* dæmoniacus tetigit, statimque sanatus est. » Il en était de même pour les Souverains Pontifes dont le cercueil était recouvert d'une dalmatique; ce que S. Grégoire défendit à cause des abus qui en résultaient[2] : « Ex amore quidem fidelium hujus Sedis rectoribus mos ultra meritum erupit, ut cum eorum corpora deferuntur, hæc dalmatica contegant, et eas deinde dalmaticas pro sanctitatis reverentia sibimet partiendas populus scindat.... de qua re præsenti decreto constituo, ut feretrum quo romani Pontificis corpus ad sepeliendum ducitur, nullo tegmine veletur. » Ce n'est pas, comme il est aisé de le voir, l'usage même de placer la dalmatique sur le corps des souverains Pontifes, lorsqu'on le portait en terre, que S. Grégoire condamne, mais l'abus que l'on commettait en déchirant les dalmatiques, et emportant les morceaux comme des reliques.

N'oublions pas que la S. Congrégation des Rites, à laquelle on demandait s'il est permis d'exposer les corps des prêtres défunts, revêtus des habits sacerdotaux qu'on ôte avant la mise en terre, répondit qu'on peut suivre l'usage; *servetur cujusque loci consuetudo*. La Congrégation ne distingue pas si la chasuble et les autres ornements recouvrent le corps ou seulement le cercueil; elle permet d'une manière géné-

(1) *Dialogor.* lib. IV, cap. 40.

(2) *Collect. Conciliorum*, Labbe-Colleti, tom. VI, colon. 1311.

rale de suivre les usages de chaque pays. Ajoutons encore cette considération qui n'est pas méprisable. Le prêtre défunt aurait porté les vêtements sacerdotaux pendant deux ou trois jours dans une salle, comme exposé en spectacle à la curiosité du peuple, et il en serait dépouillé précisément au moment où commence la cérémonie religieuse, où il va entrer dans l'église et paraître devant l'autel. Cette manière de faire ne blesserait-elle pas la raison, et concevrait-on que l'Eglise eût établi une règle si peu logique?

Il y a au surplus moins d'inconvénient, ou si l'on veut de répugnance, à porter à l'autel pour le S. Sacrifice, un amict, une aube et une chasuble qui ont été posés sur un cercueil et un drap mortuaire, que s'ils avaient été mis immédiatement sur un cadavre qui se trouve peut-être dans un état de décomposition bien avancé.

On peut donc, à notre avis, sans aucun scrupule, conserver l'usage qui est en vigueur dans notre pays.

14. Avant de terminer ce paragraphe, nous ferons observer que ce qui vient d'être dit des ornements sacerdotaux à placer sur la bière, ne s'applique qu'au cas des funérailles, le corps présent. Car s'il est question des obsèques en l'absence du corps, ou d'un anniversaire, les ornements ne pourront pas être mis sur la représentation. Il suffit alors d'y placer soit une étole, soit un bonnet carré, comme marque distinctive du défunt. Le doute a été tranché par la Congrégation des Rites. « In quadam Cathedrali, *dit l'exposé*, singulis annis celebratur anniversarium pro anima summi Pontificis: in hoc anniversario ad tumulum exponuntur insignia rubri coloris auro intexta, sicuti triregnum, casula, etc. Quæritur utrum hæc insignia rubri coloris apponi possint? » La Congrégation répondit, le 31 mars 1817, ad 13: « Quoad primum quæsitum relative ad insignia coloris rubri, Negative, et in casu, super tumulum apponi posse triregnum simplex... in *Dubiorum*. » Sur quoi Gardellini fait les

remarques suivantes : « Novum illud est quod quæritur : quis enim est qui nesciat communem esse Ecclesiarum morem, supra castrum doloris in anniversariis, vel nullum signum apponere, vel illud dumtaxat, quod designet qualitatem personæ, cujus funebris memoria fit ? Ideo etiamsi anniversaria celebrentur pro animabus summorum Pontificum, Episcoporum, sacerdotum, satis est *Triregnum*, *Mitram*, *Biretum* rubrum aut nigrum, nigri aut violacei coloris *Stolam* imponere, ad distinguendum personæ diversam dignitatem et characterem. Dum igitur anniversaria dies agitur alterius ex summis Pontificibus, a more recedendum non est, neque apponendam casulam cum stola, quippe *Triregnum* satis superque est ad significandam supremam Personæ, pro cujus anima funebre officium peragitur, dignitatem. Quod si nec casula, nec stola tumulo apponenda sunt, frustra de colore disquirerem[1]. »

La Tiare suffit pour désigner le Souverain Pontife, la mître un Evêque ; mais la barette ou bonnet carré appartenant à tous les clercs, même à ceux qui n'ont reçu que les ordres mineurs, ce ne serait pas assez de la placer sur la représentation pour marquer que l'office se fait pour un prêtre. Nous préférerions donc une étole croisée, avec ou sans la barette, et celle-ci seule serait employée aux anniversaires, ou autres offices, le corps absent, célébrés pour les minorés.

15. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la sonnerie des cloches, de la quantité et du poids des cierges, de l'heure plus ou moins avancée de la cérémonie ; il existe sur tous ces points des usages locaux qu'il serait impossible de modifier et quoi qu'on fasse, en cela, l'uniformité ne sera jamais établie. Passons donc sans préambule à la cérémonie funèbre.

Voyons d'abord qu'elle sera la couleur du poêle dont on

(1) In num. 4386, ad 13.

couvrira la bière du prêtre défunt. Certes si le poêle de couleur blanche était permis ou toléré par l'Eglise, dans les funérailles de ceux qui ont gardé honorablement le célibat, il faudrait l'employer aux obsèques des prêtres défunts, ou du moins des prêtres qui ne sont pas entrés dans la cléricature après avoir été mariés. Mais l'emploi du poêle blanc, comme signe distinctif de la virginité, n'est pas approuvé à Rome, et en réalité il présente de nombreux inconvénients dans la pratique. Ici c'est un célibataire dont les mœurs ont été plus que légères, là une fille qui, pour n'avoir pas subi la honte d'un déshonneur public, a cependant donné lieu à de violents soupçons sur sa vertu, et pour lesquels les parents ou les amis réclament la distinction du poêle blanc. Qu'un curé le refuse dans ces circonstances, il s'expose à attirer sur lui des haines violentes, des persécutions ; il risque même d'être attrait devant les tribunaux comme diffamateur. S'il l'accorde, s'il cède par peur, que devient l'insigne de la virginité couvrant la dépouille de telles personnes? Nous comprenons, et nous ne saurions trop louer l'estime que l'on fait, à la campagne surtout, de cette honorable distinction ; mais il nous paraît que, tout bien considéré, il serait mieux d'y renoncer, et de s'en tenir au poêle de couleur noire pour tous indistinctement. Voici du reste la décision qu'a portée tout récemment à cet égard la Congrégation des Rites :

Briocen. 13. Feretrum quum in eo corpus includitur, et castrum doloris, absente corpore, panno nigro cooperiri debent. Quæritur utrum feretrum, si in eo reconditur corpus puellæ innuptæ, panno et lana alba contexto cooperiri liceat in signum virginitatis, et etiam pro castro doloris in die tertia, septima, trigesima et anniversaria ipsius innuptæ puellæ?

Resp. *Negative in utroque casu.* Die 21 julii 1855 (5015).

Dans cette décision il n'est pas question d'usage et de coutume, et l'on ne peut conséquemment pas soutenir qu'elle

met fin à toute controverse. Elle a cependant ce résultat qu'elle met l'obligation de prouver à la charge des partisans de la coutume. Or, il ne leur sera pas aisé de montrer que dans l'espèce, la coutume a toutes les qualités requises pour abroger la règle, et justifier l'emploi du poêle de couleur blanche.

16. Pour la levée du corps, le Rituel n'indiquant rien de particulier, tout se passe à l'ordinaire. Le célébrant récite *Si iniquitates, De Profundis*, puis il entonne *Exultabunt*, et l'on chante en chemin jusqu'à l'église, le *Miserere* et s'il est nécessaire, d'autres psaumes tirés de l'office des morts. En quelques lieux une coutume contraire s'était établie, relativement aux funérailles des prêtres, mais la Congrégation la déclara abusive, et ordonna de s'en tenir au Rituel romain.

Expositum fuit Capitulum ecclesiæ S. Joannis Baptistæ ab immemorabili, ut asseritur, in associandis cadaveribus sacerdotum defunctorum, loco intonandi antiphonam *Exultabunt Domino* et psalmum *Miserere*, servata Ritualis Romani dispositione, tit. *de exequiis*, consuevisse intonare cantu modulato ante domum defuncti, invitatorium officii *Regem cui omnia*, cum psalmo *Venite* per totam viam usque ad ecclesiam tumulantem, ubi deposito feretro, prosequitur reliquum officium defunctorum, semper omittendo prædictam antiphonam *Exultabunt*, psalmum *Miserere* et responsorium *Subvenite sancti Dei*, cum precibus et oratione subsequenti, prout in Rituali præscribitur.... Quomodo inposterum servandum esse demisse supplicavit.

Et S. R. C. respondit : *Servetur Rituale romanum*. Die 20 maii 1741 in NULLIUS FARFEN.

La pratique de chanter des psaumes en portant les corps à l'église remonte à la plus haute antiquité ecclésiastique. S. Augustin décrit en ces termes les funérailles de sa mère[1] : « Ubi efflavit spiritum, puer Adeodatus exclamavit in plan-

(1) *Confess.* lib. IX.

ctum, eoque a fletu cohibito, psalterium arripuit Evodius, et cantare cœpit psalterium, cui respondebat omnis domus, *Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine.* » Saint Grégoire de Nysse, dans la vie de sa sœur Macrine, dit qu'il pria de chanter des psaumes, à la place des pleurs et des cris qui se faisaient dans les obsèques[1] : « Ut lamentationis clamorem pia psalmorum decantatione commutarent. » Et S. Jérôme, parlant des obsèques de sainte Paule, dit[2] : « Non ululatus, non planctus, ut inter sæculi homines fieri solet, sed psalmorum linguis diversis ex anima concrepabant. » L'auteur des Constitutions apostoliques ordonne de chanter des psaumes en portant les corps au tombeau[3] : « Fratres vestros cum excedunt e vita persequimini cantu psalmorum; » prescription que le troisième Concile de Tolède renouvela en ces termes[4] : « Religiosorum omnium corpora, qui divina vocatione ab hac vita recedunt, cum psalmis tantummodo et psallentium vocibus ad sepulcra deferri.... Sufficiat autem, quod in spe resurrectionis, Christianorum corporibus famulatus divinorum impenditur canticorum... Sic enim Christianorum per omnem mundum humari oportet corpora defunctorum. »

On voit par ces citations, avec combien de raison le Rituel romain ordonne de chanter des psaumes à la levée du corps quand il est porté à l'église.

17. A qui appartient-il de porter le corps du prêtre défunt?

C'était autrefois au rapport de Servius[5], un devoir imposé ou laissé à la piété filiale de porter en terre le corps de ses parents. Pline nous rapporte[6] que Métellus fut porté au

(1) *Vie de Sainte Macrine*, tom. II, pag. 149. Edit. Paris, 1615.

(2) Epist. 27.

(3) Lib. VI, cap. 30.

(4) Capit. 22. Labb., *Concilia*, Tom. V, col. 1014.

(5) « Deferendi feretrum propinquioribus virilis sexus dabatur munus. » *In lib. IV, Æneid.*

(6) Lib. VIII, cap. 44.

bûcher, « a quatuor filiis illatum rogo, uno prætore, tribus consularibus, duobus triumphalibus, altero censorio. » Cet usage passa des païens aux chrétiens, et les plus proches parents étaient appelés à rendre ce dernier devoir à ceux qu'ils avaient perdus. S. Ambroise, s'interpellant lui-même au sujet des funérailles de son frère, s'écrie[1] : « O dura cervix quæ tam lugubre onus, consolabili licet obsequio, gestare potuisti. » S. Grégoire de Nysse raconte également qu'il portait avec l'Evêque Araxe la civière sur laquelle était le corps de sa sœur sainte Macrine[2] : « Posteriores vero feretri partes subierunt alii duo de clero insignes viri. »

Le corps des Evêques était porté par des prêtres. Nous lisons dans la vie de S. Fulgence[3] : « Mane vere postquam

(1) *De excessu fratris sui Satyri,* lib. I, n. 36.

(2) *Loc. cit* , cap. 24. Il n'était pas rare de voir des prêtres et même des Evêques porter sur leurs épaules la civière mortuaire. S. Jérôme, à l'endroit cité plus haut, dit que Ste Paula, « translata est Episcoporum manibus et cervicem feretro subjicientibus, cum alii Pontifices lampades cereosque præferrent, alii choros psallentium ducerent, etc. » Filimace, dame d'une haute vertu, reçut le même honneur au rapport de Sidoine Apollinaire, lib. II, epist. 8. « Hanc tamen, si quis haud incassum honor cadaveribus impenditur, non Vespillonum, sandapilariorumque ministeria ominosa tumulavere, sed cum libitinam ipsam flentes omnes exteri quoque pransitarent, remorarentur, exoscularentur, sacerdotum propinquorumque manibus excepta, perpetuis sedibus dormienti similior illata est. » Nous trouvons dans ce passage les termes dont se servaient les Romains pour exprimer diverses personnes ou objets employés aux funérailles. Les *Vespillones* étaient ceux qu'on chargeait de porter, la nuit, les corps des gens du commun. Les *Sandapilarii* étaient aussi des porteurs de cadavres. Le brancard ou civière s'appelait *Feretrum* ou *Ferculum,* quelquefois *Lectica,* quand il servait aux grands. Les pauvres se contentaient de la *Sandapila.* Cfr. Kirchmann, *De funeribus Roman.* lib. II, cap. 8 et 9. N'oublions pas d'annoter encore que le Rituel romain prescrit que « Laici cadaver, quolibet generis aut dignitatis titulo præditus ille fuerit, clerici ne deferant, sed laici. »

(3) Cap. XXX, n. 73. *Acta Sanctorum,* 1 Jan. tom. I, pag. 44.

multitudo maxima populorum de locis finitimis ad exequias venit, sacerdotum manibus ad ecclesiam civitatis, quæ Secunda dicitur, ubi etiam reliquias Apostolorum constituerat, deportatur, sortitus est honorabile monumentum. » La même règle existe encore aujourd'hui pour les Evêques : ce sont des prêtres revêtus de surplis qui doivent porter le corps : « Feretrum autem portabitur per sacerdotes cotta indutos, » dit le Cérémonial des Evêques [1].

Quant aux prêtres, diacres, sous-diacres, et clercs inférieurs défunts, nous trouvons depuis longtemps en vigueur cette règle que les corps des défunts sont portés par ceux qui sont revêtus du même ordre, les prêtres par des prêtres, les diacres par des diacres, et ainsi des autres. « Debet autem, *dit l'Evêque de Mende, Durand, au treizième siècle* [2], defunctus portari a consimilibus suæ professionis, ut si fuerit diaconus a diaconis, si sacerdos a sacerdotibus, si sint ibi (aliter non est vis, quia necessitas legi non subjacet), clericus a clericis, catholicus a catholicis. Si vero fuerit de aliqua fraternitate, deportetur ab illis qui sunt ejusdem fraternitatis. Mulieribus vero non licet corpora ferre, ne cogantur corpora sua lasciva incitantia denudare, quod facile contingere posset. » L'anonyme de Tours, cité par Martène, s'exprime de la même manière [3] : « Debet autem corpus perferri ad tumulum a consimilibus, ut si fuerit diaconus a diaconis, si sacerdos a sacerdotibus, miles a militibus, alicujus fraternitatis confrater a confratribus. Mulieres non debent ferre corpus ne appareat membrorum eorum nuditas. »

La même règle fut tracée par S. Charles Borromée, dans le sixième Concile provincial de Milan [4]. « Mortuum quovis etiam generis gradus, dignitatisve nomine illustrem laicum

(1) *Loc. cit.*, num. 24. (2) *Loc. cit.*, num. 37. (3) Cap. XIV, n. 1.
(4) *Quæ ad funera pertinent.* Acta Eccl. Mediolan. pag. 250, edit. Lugdunen. 1683.

ecclesiastici homines ne efferant; ne item inferioris ordinis clericum qui in superiori ordine constituti sunt. At vero subdiaconum subdiaconi, diaconum diaconi, et sic in ordine cæteri : nisi necessitas aliquando suadeat digniores ab inferioris ordinis hominibus efferri. »

Bien que le Rituel romain n'ait rien statué sur ce point, nous pensons qu'il faut garder la règle qui vient d'être rappelée, et de fait la chose se pratique ainsi partout.

18. En quelques endroits un autre mode tend à s'introduire. Le corps du prêtre défunt est porté par des laïques, magistrats, fabriciens, ou membres d'une confrérie, et les prêtres au nombre de quatre se bornent à tenir les coins du poêle. Or, cette manière de faire est réprouvée par la Congrégation des Rites.

L'archiprêtre d'Altamura lui exposa, en 1681, qu'un homme distingué par sa noblesse et ses hautes fonctions étant mort, les quatre principaux de la ville, pour lui faire honneur, accompagnèrent son corps, en tenant les coins du poêle. Peu après mourut un ecclésiastique également noble. Les mêmes magistrats tenaient les coins du poêle, mais le corps était porté par des prêtres *in sacris vestibus*. Il demandait en conséquence à la Congrégation des Rites si cela était défendu. Celle-ci répondit : *Prohiberi ecclesiasticis tantum*[1]. La cérémonie, comme elle avait eu lieu, n'était pas répréhensible. Elle l'eût été, si des ecclésiastiques avaient tenu les quatre coins du poêle. Cette décision vient d'être confirmée en 1862. Il y est bien question, à la vérité, de chanoines parés, en habits de chœur sans doute, mais il est difficile de croire que la Congrégation leur eût défendu, pour ce motif, de tenir les coins du poêle, si la chose était permise d'ailleurs[2]. « Ecclesiasticis, et præsertim canonicis paratis in associatione

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*. . *Funera*, n. 5, pag. 170.
(2) *Supplem.* Gardellini, n. 5318.

defuncti sacerdotis licetne deferre ejus feretrum, vel saltem deferre quatuor fimbrias panni mortuarii? Resp. *Negative*. Die 22 martii 1862. »

19. Quel doit-être le vêtement des prêtres qui portent le corps de leur confrère défunt?

Il est certain qu'ils ne peuvent pas porter les ornements qui servent à la messe. Le décret que nous venons de relater s'y oppose formellement. Ajoutons qu'aux termes du Cérémonial, les prêtres qui portent le corps de l'Evêque défunt, n'ont que le surplis, *per sacerdotes cotta indutos*. Disons enfin que personne, pas même le diacre ou le sous-diacre de la messe, ne porte des ornements. Le célébrant seul a le surplis avec l'étole, et, s'il veut, la chape; le Rituel romain exclut toute autre chose, dit la Congrégation des Rites[1]. Il est donc bien évident que ni ceux qui portent le corps du défunt, ni les autres qui accompagnent, ne peuvent revêtir autre chose que le surplis.

Mais le surplis est-il requis? Nous ne savons pas sur quels motifs on s'appuierait pour combattre l'affirmative, que nous estimons pour le moins très-probable. Le surplis en effet est, ainsi que nous l'avons montré ailleurs[2], le vêtement propre des ecclésiastiques, vêtement qu'ils doivent porter dans toutes les cérémonies religieuses auxquelles ils prennent part. Il faut donc que non-seulement les prêtres qui doivent remplir l'office de porteurs, mais aussi tous les autres qui sont présents, revêtent le surplis. Beuvelet[3] compte parmi les abus qu'on commet aux funérailles de « conduire le deuil en robe et en bonnet. » Delacroix, dont nous avons rapporté la doctrine au commencement de cet article, exige même que les prêtres, proches parents du

(1) 23 maii 1846 in *Tuden*. ad 10. Cf. *S. R. C. Decreta*, pag. 169.

(2) *Nouvelle Revue théologique*, tom. I, pag. 513 et suiv.

(3) *Manuel des sépultures*, § x, n. 6.

défunt, portent le surplis comme les autres. Les instructions de S. Charles Borromée sont conformes à ce principe. « Que tous les curés, *dit-il*[1], et les autres prêtres qui assistent à des processions, des funérailles, ou offices pour les défunts, y portent les vêtements convenables, ou au moins le surplis... » Et dans ces circonstances, le IVe Concile provincial de Milan leur défend d'avoir des gants[2] : « Ne quis canonicus, dignitateve præditus, aut ecclesiæ cujusvis minister, clericusve quicumque, dum horariis divinarum precum officiis interest, aut processiones, funera, vel functiones ecclesiasticas obit, superpelliceo aliove sacro indumento indutus, chyrothecis etiam manus induat. » Enfin la coutume a consacré partout cette manière de faire, et dans tous les pays du monde catholique il est reçu que les prêtres qui vont rendre les derniers devoirs à un collègue soient revêtus de leur surplis.

20. Le corps du prêtre défunt est porté, comme celui des laïques, les pieds en avant, ainsi que le remarque avec raison notre auteur[3], mais lorsqu'on le place sur le catafalque, on le tourne de manière qu'il ait la tête vers l'autel, et les pieds du côté de la porte de l'église. « Corpora defunctorum, *dit le Rituel romain*[4], in ecclesia ponenda sunt pedibus versus altare majus, vel si conduntur in oratoriis vel capellis, ponantur cum pedibus versis ad illarum altaria : quod etiam pro situ et loco fiat in sepulchro. *Presbyteri vero habeant caput versus altare.* »

Il est d'usage que le corps du prêtre défunt soit placé dans le chœur et telle est l'indication que donnent Delacroix et Bonvelet[5]. Telle était aussi la pratique observée chez les

(1) *Instruct. variæ*, op. cit. pag. 707.

(2) *Concil. Provinc. IV*, part. II, *ibid.* pag. 126.

(3) *Semper præviis pedibus*, dit le Cérémonial des Bénédictins de Saint-Maur, pag. 340.

(4) Tit. *De exequiis*, cap. I, n. 17.

(5) Bauldry, quoique français, enseigne le contraire et s'en tient au Rituel. *Manual.*, part. III, cap. 15, n. 8.

Grecs, selon l'auteur du livre de la *Hiérarchie*[1], dont voici les paroles : « Les parents du mort portent son corps à l'Evêque, qui le reçoit et fait sur lui les cérémonies ordinaires en la manière suivante, ayant assemblé son clergé. Si celui qui est mort était dans les ordres, il met son corps *devant l'autel*, et commence à prier Dieu et à lui rendre grâces : que s'il était au rang des moines, ou du peuple, il le met à *la porte du sanctuaire* et fait sur lui la prière solennelle. »

Cet usage pourtant n'est pas conforme aux règles tracées par le Rituel et le Cérémonial des Evêques. « Deposito feretro *in medio ecclesiæ*, ita ut defuncti pedes, si fuerit laicus, sint versus altare majus ; si vero fuerit sacerdos, ut dictum est, caput sit versus ipsum altare, » dit le Rituel romain[2] ; ne faisant aucune distinction pour le lieu de l'église où l'on dépose le corps, entre un prêtre et un laïque. Le Cérémonial parle encore plus expressement, s'il se peut[3]. « Prædictum feretrum collocetur in medio ecclesiæ. » Il est bien évident que si le corps de l'Evêque défunt doit être placé, pour les funérailles, au milieu de l'église, celui d'un prêtre ne pourra pas être mis dans le chœur.

Si nous consultons les Cérémoniaux des Ordres religieux, nous trouvons de notables différences entre les uns et les autres. Le Cérémonial des Bénédictins fait dresser pour tous les religieux le catafalque en haut du chœur, un peu en deçà du sanctuaire[4]. « In medio plani seu superioris partis chori, ante presbyterium ejusdem (majoris) altaris, ponetur mensa parum demissa latior tamen quam feretrum, quæ circumvestietur panno nigro ad terram defluente. » Le Rituel de Cîteaux, qui ne fait en cela que reproduire une disposition des coutumes de l'an 1296, distingue entre les

(1) *De ecclesiast. hierarch.* cap. 3.
(2) *Loc. cit.*, cap. III, n. 4. (3) *Ibid.* n. 35.
(4) *Loc. cit.*, pag. 338.

divers ordres de religieux[1]. « In ecclesia corpus deponatur in loco statui suo convenienti, nisi ita fœtidum sit ut in ecclesia poni non possit ; nimirum, Abbas vel Episcopus in presbyterio, monachus in medio choro, conversus in navi ecclesiæ, pedibus ad altare versis : sacerdotes tamen faciem habere debent ad chorum. » Mais cette distinction n'est pas reproduite par d'autres Cérémoniaux. Le Rituel des Capucins de la province de Liége fait placer le corps au milieu de l'église, où l'on met la bière le jour des âmes[2]. C'est aussi l'endroit marqué par le Rituel des Minimes[3], tandis que le Cérémonial des Récollets belges indique le milieu du chœur[4].

S'il nous était permis d'exprimer notre sentiment, nous dirions que dans les petites églises, le chœur, qui se confond alors avec le sanctuaire, le *presbyterium*, n'est pas le lieu où il convient de placer le corps des prêtres défunts. Là en effet se trouve l'autel, là doivent remplir leurs fonctions le célébrant et les officiers sacrés. Le sanctuaire a sa destination propre, exclusive, et ce serait, semble-t-il, l'en détourner que de le faire servir à y élever un monument funéraire. Quant aux grandes églises, qui ont le chœur distinct du sanctuaire, nous ne verrions pas le même inconvénient à y déposer le corps des prêtres défunts ; surtout que, dans la plupart de ces églises, le chœur est séparé de la nef où se tiennent les fidèles par une haute balustrade, voire par un jubé massif, et qu'en réléguant le prêtre défunt *in medio ecclesiæ,* on semblerait le séparer de ses frères dans le sacerdoce et le dépouiller de la dignité qui l'élévait au-dessus des simples fidèles.

On nous objectera les textes du Cérémonial et du Rituel qui sont formels. A cela nous répondrons que la coutume

(1) *Rit. cisterc.* lib. v, pag. 351. (2) Page 194.
(3) Page 273. (4) Part. II, pag. 187.

contraire est ancienne, générale dans nos pays, et ne présente rien que de louable (s'il est question du chœur comme distinct du sanctuaire), et qu'ainsi elle a pu modifier la règle du Rituel en ce point particulier, qui paraît bien plutôt disciplinaire que liturgique. Quoi qu'il en soit, il ne nous appartient pas de porter une décision là dessus, et l'on fera bien de recourir aux Ordinaires des diocèses, pour savoir si l'on peut continuer à suivre l'usage reçu.

22. Nous avons dit que ni sur le corps, ni sur la bière, on ne peut placer les insignes de la dignité du prêtre défunt, parce que, selon la rubrique, il faut revêtir le corps des ornements qui servent à la messe. Ces insignes ne sont cependant pas exclus entièrement de la cérémonie funèbre : on les dépose aux pieds ou à côté du corps, au témoignage de Baruffaldi[1]. « Cadaver in suo feretro collocatum supine jacens exponitur in locis consuetis, cum insignibus gradus sui, quicumque sit, ad latera et ad pedes depositis. Ex. gratia, si cadaver fuerit Cardinalis, ponitur galerus purpureus ad pedes ; si simplex Episcopus, galerus sui gradus; si canonicus, caputium; si beneficiatus, caputium sive almutium... Veniunt etiam sub hoc sensu intelligenda stemmata gentilitia hodie omnibus communia, quæ a feretro pendentia vel in terram strata exponi solent, et in ecclesia tolerantur, etiam absente corpore defuncti, eo modo quo permittuntur appensa muris tum interioribus tum exterioribus et ad valvas ecclesiarum. » C'est ce que dit aussi Piscara Castaldus[2] : « Ad pedes deponi

(1) *Loc. cit.*, n. 132.

(2) *Praxis Cæremon.* lib. I, sect. 8, cap. 13, n 4. Quant aux chanoines, la S. Congrégation des Rites a permis de leur mettre l'aumusse sur le bras *Dalmatiarum*. X. Utrum canonici almutias deferre possint quando vestibus sacris sint parati, videlicet pluviali, planeta, dalmatica, tunicella, an vero debeant tunc eas deponere? Et quid dicendum defuncto canonico : utrum almutia possit poni super corpus defuncti parati planeta seu dalmatica ?

Resp. Parati deferre non debent almutias, et defuncto imponi potest super brachium. 4 aug. 1663.

debet almutium vel cappa, si eo utatur, vel aliud sui ordinis insigne quo uti solebat, puta galerus si fuerit protonotarius. »

23. Il arrive que pour divers motifs, et afin de ne pas trop prolonger la cérémonie des funérailles, on ne chante aucune partie de l'office des morts, ni les matines ni les laudes avant la messe. Alors on peut, immédiatement après le *Subvenite*, chanter les prières qui forment la conclusion de l'office au Rituel romain[1], savoir *Kyrie*, *Pater* et l'oraison *Absolve... ab omni vinculo delictorum*, sans rien ajouter après *Amen*. Quant au *Subvenite*, remarquons que, contrairement à la règle générale, après le verset *Suscipiat te*, on chante la reprise *Suscipientes* en entier jusqu'au mot *altissimi*. Voici les deux décrets qui fixent ces points.

Massilien. 4. An quando cadaver alicujus defuncti delatum est ad chorum, et officium defunctorum ad aliam horam differtur, post responsorium *Subvenite* addi possint *Kyrie eleison*, *Pater noster*, et oratio *Absolve* cum aspersione?

Resp. *Posse*. 7 sept. 1850 (5012).

Lucionen. 59. An responsorium *Subvenite*, in quo duo sunt asterici in exequiis, dici debeat quoad repetitiones ad normam responsorii *Libera me*, et aliorum qui duos habent asteriscos, juxta regulam per decretum diei 6 sept. 1834, in Lauretana, statutam?

Vel potius, per exceptionem ad regulam communem, prima repetitio post *Suscipiat te* fieri debeat a primo asterisco ad secundum ℣, uti præscribitur in hoc Rituali, sub titulo *in expiratione*?

(1) Le psaume *Miserere*, s'il n'est pas achevé, doit cependant être terminé par le *Requiem æternam*, lorsque les chantres mettent le pied dans l'église. « Ad ingressum ecclesiæ repetitur antiphona *Exultabunt*, » dit le Rituel romain. Les ritualistes Bauldry, *Man. cæremon.* lib. III, cap. 15, n. 7, et Cavalieri, cap. XV, *De exequiis adultorum*, decr. 53, n. 11, sont exprès sur ce point. Aussitôt après, les chantres entonnent et le chœur poursuit le repons *Subvenite*. « Deinde ecclesiam ingressi cantant responsorium, cantore incipiente, et clero alternatim respondente, videlicet *Subvenite*, etc. » Ainsi s'exprime le Rituel Romain.

Resp. Dicendum ut in Rituali, titulo *De expiratione*. 12 aug. 1854[1].

24. Où doivent se placer les prètres formant le cortége? Pendant la messe, ils sont au chœur, rangés suivant l'ordre des préséances, les plus dignes étant plus rapprochés de l'autel. Pour déterminer cet ordre de préséance, il faut avoir égard aux prérogatives canoniques attachées d'une manière permanente à l'église, et non aux prérogatives personnelles dont jouirait le curé. Si les prérogatives des curés sont les mêmes et également anciennes, la préséance appartient au curé qui est depuis le plus longtemps dans une cure du rang dont il s'agit. On garde le rang d'ancienneté que donnait une précédente installation. Si les curés sont égaux sous le rapport d'ancienneté, la préséance se règle d'après la date de l'ordination sacerdotale. C'est du reste cette dernière règle qui s'applique aux autres prêtres, vicaires, chapelains, etc. N'importe à quelle paroisse ils appartiennent, leur place se détermine d'après l'ancienneté de l'ordination au sacerdoce[2].

Pendant l'absoute, ils viennent se ranger autour de la bière : « Omnes alii de clero veniunt ordinatim in gradu suo cum candelis accensis et stant in circuitu feretri, » dit le Rituel romain[3]. Les plus jeunes se rapprochent de la croix, et les plus dignes se placent auprès du célébrant.

Pendant l'office, ils se tiennent au chœur, selon Cavalieri[4]. Pavone prétend toutefois qu'ils pourraient également rester autour du catafalque, comme au temps de l'absoute. C'est là également qu'il fait placer le clergé pendant le *Subve-*

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Funera*, n. 5.

(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Præcedentia*. Item Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, n. 289 et ss.

(3) *Loc. cit.* num. 7.

(4) *Oper.* tom. III, cap. 18. Decret. 1. n. 4. Cf. Cap. 15. Decret. 64, n. 5.

nite. « Nel cantarsi il responsorio, si colloca metà nella parte del vangelo, et metà nella parte dell' epistola, e la croce fral feretro e la porta della chiesa[1]. » Il y a cependant une petite différence, d'après lui : c'est que au *Subvenite*, qu'il s'agisse d'un prêtre ou d'un laïque défunt, le crucifère se place entre la tombe et la porte de l'église.

25. Pour la messe on prend celle que l'on préfère de la première ou de la seconde[2], pourvu que l'oraison soit *Deus qui inter apostolicos*. Ainsi l'a déclaré la S. Congrégation des Rites dans le décret suivant.

ORDIN. CARMELIT. 14. Quænam dicenda sit missa in die obitus vel depositionis alicujus defuncti sacerdotis ; prima quæ est pro Episcopis assignata, ut in commemoratione omnium fidelium defunctorum, cum oratione *Deus qui inter apostolicos ;* an illa quæ est secundo loco posita quæ est in die obitus seu depositionis in communi cum oratione *Deus qui inter apostolicos ;* et insuper quænam dicenda sit missa in exequiis solemnibus, post sepulturam cadaveris?

Resp. Una vel altera missa dici poterit in sepultura cadaveris vel anniversaria pro sacerdote defuncto, dummodo oratio pro eo designata, *Deus qui inter apostolicos*, omnino adhibeatur. Die 29 Januar. 1752.

Les prêtres se trouvant au chœur, il est bon qu'ils gardent les cérémonies prescrites par les rubriques ou indiquées par les bons auteurs. Bornons-nous à observer qu'aux messes des morts tous ceux du chœur doivent s'agenouiller au *Confiteor*, pendant le chant de la collecte et de la postcommunion, et depuis le *Sanctus* jusqu'au *Pax Domini*[3].

(1) La *guida litury.* num. 584.

(2) A l'anniversaire, on aurait le choix entre la première et la troisième, mais il faudrait encore l'oraison *Deus qui inter apostolicos*, aux termes de ce décret.

(3) Cfr Bauldry, part. III, cap. 16 ; Dumoulin, *Pratique des cérémonies*, 2e partie, chap. dernier ; *Cours de Liturgie*, Messe solénn. des morts, page 98 et ss.

26. La messe finie, se fait l'absoute. Le sous-diacre, portant la croix, vient se placer à la tête du défunt, *se sistit ad caput defuncti cum cruce*, conséquemment, puisqu'il s'agit d'un prêtre, entre le catafalque et l'autel. L'officiant, revêtu de la chape se met en face de la croix, aux pieds du défunt, *contra crucem ad pedes defuncti*, dit le Rituel romain. S'il était question d'un laïque, la croix devant toujours se trouver *ad caput defuncti*, serait tenue par le sous-diacre entre la tombe et la porte de l'église, tandis que l'officiant serait du côté de l'autel.

MASSÆ ET POPULONIÆ. 21. An in exequiis defunctorum sacerdotum, præsente corpore, subdiaconus se sistere debeat ad caput sacerdotis defuncti, vel ad pedes?

Resp. Servetur Rituale Romanum, et in exequiis defuncti sacerdotis, præsente corpore, locetur crux ad caput defuncti, inter feretrum et altare. Die 3 sept. 1716.

PERUSINA. Cum... et antiqua... dispositione, in funeribus laicorum, quando missa non celebratur, sacerdos ad caput defuncti sistere consuevit... quid in hac re servandum foret?

Et S. C. Rituale romanum omnino servari mandavit. Die 2 julii 1661 (4034, 1968).

L'officiant qui s'est rendu, bonnet en tête, aux pieds du défunt, doit se découvrir, y étant arrivé, et ne se couvre plus jusqu'au moment de partir pour le cimetière. Ainsi même pendant le *Libera me*, et à plus forte raison, pendant le *Kyrie*, le *Pater* et l'oraison, tous, y compris l'officiant, restent la tête nue. Tel est l'enseignement de tous les auteurs que nous avons vus, Merati, Dumoulin, Bauldry, Cavalieri, etc. Remarquons que ce n'est pas à l'officiant qu'il appartient d'entonner le *Libera*, ni de chanter le *Kyrie*. Il faut suivre en ces points la disposition du Rituel romain. « Deinde cantore incipiente, clerus circumstans cantat sequens responsorium, *Libera me*, etc.... Finito responsorio,

cantor cum primo choro dicit *Kyrie eleison*. Et secundus chorus respondet *Christe eleison*. Deinde omnes simul dicunt *Kyrie eleison*. Mox sacerdos dicit alta voce *Pater noster...* »

27. Il reste une difficulté concernant l'absoute. Le Rituel prescrit au clergé de venir faire le cercle autour de la bière, mais avec des cierges allumés, *cum candelis accensis*. Cette condition est-elle tellement indispensable, que si les prêtres ne portent pas de cierges en mains, ils ne doivent pas entourer le corps pendant l'absoute? Baruffaldi adopte nettement l'affirmative[1] : « Advertant itaque sacrarum cæremoniarum magistri ne adeo facile permittant hanc exequiarum celebrationem ad feretrum seu cenotaphium, sine candelis accensis, quia hoc est expresse contra ritum operari. In hoc casu laudabilius erit si clerus in choro persistens, et illo loco respondeat sacerdoti exequias et absolutionem celebranti, quam si circuat tumulum seu cadaver sine luminibus in manu accensis, quæ important ritum et significationem, ut sæpius in his commentariis dictum est... » Nous ne pouvons pas souscrire à cette opinion. Car le clergé n'est pas seulement là pour tenir en main un cierge plus ou moins pesant, mais aussi pour rendre au défunt les derniers devoirs, et prendre part au chant du *Libera me* : ce qui souvent ne serait guère praticable, si le chœur était tant soit peu éloigné du lieu où se trouve déposé le corps du défunt. Aussi Dumoulin ne fait-il aucune mention des cierges allumés[2]. De la croix non plus. Bauldry en parle, mais c'est pour ajouter la condition restrictive *si habeant*[3] : « Clerici exeunt ex eo (choro) bini per utrumque latus, præeuntibus junioribus, candelas accensas deferentes, *si habeant*. At si facienda sit absolutio juxta et ante chorum, *forte non opus est ut clerici de choro procedant*. » D'ailleurs, ce rite d'entourer la bière,

(1) *Loc. cit.*, num. 153.

(2) *Loc. cit.*, pag. 316. (3) *Ibid.*, cap. XIV, n. 3.

est très-antique, dans la sépulture des prêtres. Nous l'avons rencontré dans le X[e] Ordre romain publié par Mabillon et que ce savant religieux fait remonter au XI[e] siècle. Nous y lisons[1] : « Finita vero missa, clerici omnes congregantur circa feretrum in modum rotæ, et de mandato rectorum cantant clerici illius ecclesiæ cui a rectoribus injungitur, responsorium *Subvenite*... » Nous le voyons également conservé dans tous les Ordres religieux[2], sans qu'il soit exigé que les ecclésiastiques tiennent en mains des cierges allumés.

Notons en finissant qu'aux anniversaires, ou aux services le corps non présent, la représentation se met pour un prêtre comme pour un laïque, c'est-à-dire, les pieds vers l'autel, et que l'officiant par conséquent, pour l'absoute, se place entre la tombe et l'autel. C'est ce que marque clairement le Cérémonial des Evêques, édité par Benoît XIII[3]. « Acolythi, ceroferarii ac subdiaconus cum cruce ibunt ad pedes loci et subdiaconus cum cruce collocabit se in medio eorum : nisi fiat absolutio præsente corpore seu cadavere, quo casu subdiaconus cum cruce collocabitur ad caput defuncti, quicumque ille sit, prout in Rituali romano. » Les termes *ad pedes loci*, ainsi qu'il ressort du contexte, et selon que l'interprètent tous les auteurs, signifient la partie de la représentation qui regarde la porte de l'église.

L'oraison funèbre, quand elle a lieu, se fait immédiatement avant l'absoute. L'usage non-seulement de faire l'éloge des morts, lors de leurs funérailles, mais encore de le faire après la messe, remonte à une très-haute antiquité.

Amelius, qui vivait au XIV[e] siècle, dit que[4] « finita missa,

(1) *Ordo sepeliendi clericos romanæ fraternitatis*, musæum Italicum, tom. II, pag. 115. Paris, 1689.

(2) Le Cérémonial des Récollets observe, comme Bauldry, que « si chorus sit prope altare, clerici remanent locis suis ; si sit remotus, circumstant lecticum. » *Loc. cit.*, n. 19.

(3) Lib. II, cap. 11, n. 15.

(4) *Ord. rom* cap. 146. ap Mabillon, mus. Ital. tom. II, pag. 530.

dicitur sermo, in eo non datur benedictio. » Augustin Patricius, au XVe siècle, dit aussi en parlant des funérailles des cardinaux[1] : « Finita missa, post *Requiescant in pace*, fit sermo in laudem defuncti. » Martène nous apporte aussi quelques témoignages[2]. « Rodulfus, abbas S. Vitoni, *missa dicta*, *sermone dato*, terræ *redditus est*, apud Hugonem Flaviniacensem. Ita in funere S. Udalrici episc. Wolfgangus qui exequiis præerat, publica missa expleta, omnes in commune sobrio et cauto sermone admonuit... Ita etiam in S. Bonaventuræ exequiis. » Cet usage a été maintenu par le Cérémonial des Evêques, et il est statué[3] : « Ante absolutionem accedet sermocinaturus, vestibus nigris indutus, sine cotta, et facta oratione ante medium altaris... ascendet pulpitum panno nigro coopertum, ubi signans se signo crucis facit sermonem. »

Cette disposition du Cérémonial est obligatoire dans toutes les églises aussi bien en l'absence qu'en présence de l'Evêque ; et conséquemment le prêtre appelé à faire l'éloge funèbre de son confrère, ne devra porter sur la soutane, ni étole, ni surplis. Ainsi l'a décidé la Congrégation des Rites[4].

29. L'absoute étant terminée, on porte le corps au cimetière. Le Rituel romain veut que, s'il y a possibilité, les corps des prêtres soient enterrés en un lieu particulier, distinct de celui où l'on enterre les laïques[5]. « Sepulchra sacerdotum et clericorum cujuscumque ordinis, ubi fieri potest, a sepulchris laicorum separata sint ac decentiori loco sita, atque ita, ubi commodum fuerit, ut alia pro sacerdotibus, alia pro inferioris ordinis Ecclesiæ ministris parata sint. » Aujourd'hui, grâce à l'étendue qu'on attribue au

(1) *Sacr. cærem. Rom. Eccles.* lib. I, sect. 15, cap. 1.

(2) *Loc. cit.*, lib. III, cap. 14, n. 15.

(3) *Ibid.*, num. 10.

(4) In *Linburgen*, 14 junii 1845. Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Absolutio*, num. 6.

(5) *Ibid.*, tit. VI, cap. 1, n. 10.

pouvoir des magistrats communaux, quant à la police des cimetières, il n'est pas toujours aisé de réserver un endroit spécial pour la sépulture des prêtres, même dans les cimetières qui sont la propriété des fabriques. On fera donc pour le mieux, et autant que possible, la fosse sera creusée près du chœur de l'église, ou de la chapelle du cimetière.

N'omettons pas de rappeler que le corps des prêtres dans la fosse doit être placé en sens inverse de celui des laïques. Ceux-ci ont les pieds vers le sanctuaire, tandis que les prêtres ont la tête de ce côté. C'est la même règle que pour la position du corps dans l'église.

Il est d'usage, ainsi qu'il a été dit, num. 1°, de creuser une petite ouverture dans une des parois de la fosse, et d'y déposer après que le corps a été descendu dans sa dernière demeure, le calice et la patène de cire, avec deux petits cierges allumés. Cette coutume n'a rien que de louable et peut être conservée sans inconvénient.

30. Après les obsèques, les prêtres, les parents et amis du défunt se réunissaient à un repas commun[1]. Quelques Conciles s'élevèrent contre cet usage à cause des abus qui s'y commettaient.

Aujourd'hui que rien de pareil n'est plus à redouter, il convient de faire ces agapes en toute modestie et sobriété. Le repas fini, on récitera quelques prières pour demander à Dieu de recevoir dans sa paix éternelle celui qui était son ministre sur la terre, et le collègue de ceux qui viennent de lui rendre les derniers devoirs.

(1) Grancolas, *Ancien sacram.*, tom. I, pag. 538.

EXAMEN DE LA THÉORIE DE Mgr MARET SUR LA MONARCHIE TEMPÉRÉE DE L'EGLISE, (Suite).

Sommaire. — 1. La question au point de vue de la tradition. — 2. Critique de la méthode de Mgr Maret. — 3. Notre thèse. — 4. Première partie : *textes conciliaires;* la plénitude de la puissance pontificale affirmée ou définie. — 5. Au premier Concile de Nicée. — 6. Au Concile d'Ephèse. — 7. Au Concile de Chalcédoine. — 8. Au troisième Concile de Constantinople. — 9. Au second Concile de Nicée. — 10. Au quatrième Concile de Constantinople. — 11. Au second Concile de Lyon. — 12. A celui de Constance. — 13. A celui de Florence. — 14. Valeur de ces textes conciliaires. — 15. Examen des réserves et de l'interprétation de Mgr Maret. — 16. Seconde partie : *faits conciliaires.* — 17. Les Evêques dans les Conciles ont-ils commandé l'approbation des Papes? — 18. Position de la question. — 19. Elle est résolue par les principes. — 20. Par les faits conciliaires. — 21. Les Papes au contraire ont-ils commandé l'assentiment des Evêques? Position de la question. — 22. Elle est résolue par un principe, et par les faits conciliaires. — 23. Premier fait. — 24. Second fait. — 25. Troisième fait. — 26. Les Evêques vrais juges dans les Conciles. — 27. Les Evêques en approuvant les décrets des Papes ont-ils augmenté leur autorité? — 28. Une difficulté écartée. — 29. Une distinction nécessaire. — 30. Supériorité extrinsèque des Conciles. — 31. Egalité intrinsèque. Preuves. — 32. Utilité et nécessité des Conciles. — 33. Résumé et conclusion.

§ III. Elle est contraire à la Tradition des Conciles généraux.

1. Les textes évangéliques, que nous avons interprétés au paragraphe précédent, nous ont donné la véritable notion de la constitution de l'Eglise, et en même temps nous ont fait connaître avec précision la nature et le siége de la souveraineté spirituelle. Nous l'avons vu, l'Eglise est, dans

sa hiérarchie, composée du Pape et des Evêques : le Pape, héritier des prérogatives de saint Pierre, possède la plénitude de la puissance ecclésiastique, indépendamment du concours des Evêques; les Evêques, successeurs en partie des Apôtres, n'ont, par eux-mêmes, qu'un pouvoir limité et subordonné, et si, lorsqu'ils sont unis au Pape comme à leur Chef, ils participent collectivement à la puissance qui gouverne l'Eglise, c'est sans porter aucune atteinte à la nature de la souveraineté pontificale, c'est sans assujétir son exercice à aucune condition essentielle et indispensable. Nous avons conclu que le système de la souveraineté essentiellement complexe et partagée, dont Mgr Maret vient de tenter la restauration, est contraire à la sainte Ecriture. La Tradition ne lui est pas plus favorable, nous allons le démontrer.

L'Eglise, étant un corps enseignant et agissant dans la société, étant un organisme vivant, a dû, aux diverses époques qu'elle a traversées depuis son origine, s'affirmer elle-même par ses actes comme par ses paroles ; elle a dû se montrer au monde telle que Jésus-Christ l'avait primitivement constituée. Etudier donc la constitution de l'Eglise dans l'enseignement de ses docteurs, dans la conduite de ses pasteurs dispersés ou assemblés, dans les évènements dogmatiques et disciplinaires dont son histoire est remplie depuis dix-huit siècles, c'est prendre sur le fait et dans leur exercice les pouvoirs qui la régissent, c'est saisir dans leur fonctionnement, et par conséquent découvrir clairement et dans leurs détails, les rouages mêmes du gouvernement ecclésiastique. Disons-le donc, la tradition, prise dans son ensemble, doit, en donnant leur véritable sens aux promesses de Jésus-Christ, déterminer avec précision et placer dans tout leur jour les rapports divinement établis entre la Papauté et l'Episcopat.

2. « C'est surtout dans les Conciles généraux, *dit le théologien que nous combattons*, que ces rapports se révèlent et

que le jeu vital de la Constitution de l'Eglise est facile à saisir. Les actes des Conciles généraux sont donc le commentaire authentique, irrécusable des textes sacrés, que nous avons appelés la charte constitutionnelle de l'Eglise de Jésus-Christ. C'est donc dans cette histoire que nous en trouverons l'interprétation légitime[1]. »

Cette méthode de vérification historique par les actes des Conciles généraux est-elle aussi légitime que Mgr Maret le prétend, et peut-elle aboutir logiquement à un résultat certain, irrécusable? Telle est la question préjudicielle qu'il nous faut résoudre, avant d'aborder le fond du débat.

Or, une pareille méthode nous paraît vicieuse. Pourquoi? D'abord à cause de son caractère arbitrairement exclusif : non-seulement elle néglige le sens naturel et littéral des textes évangéliques, mais même elle n'envisage qu'un seul côté de la tradition. Comme si les actes des Conciles généraux constituaient à eux seuls toute la tradition! Comme si la doctrine de tant de saints Pères et les témoignages de tant de Papes vénérés dans l'Eglise, affirmant à toutes les époques la suprématie et la plénitude de la puissance pontificale, n'occupaient pas une grande place dans la tradition! Mgr de Sura oublie qu'isoler les monuments traditionnels, aussi bien qu'isoler les textes de l'Ecriture, c'est suivre une voie dangereuse; il oublie que ce n'est que de leur rapprochement, de leur comparaison que peut résulter le véritable enseignement de la tradition et la vraie interprétation historique de la Constitution de l'Eglise. En outre cette méthode n'attache-t-elle pas aux actes des Conciles une importance exagérée, au point de vue de la controverse qui nous occupe? Il nous le semble. En effet, tandis que l'état conciliaire n'apparaît dans l'Eglise que comme un phénomène intermittent et exceptionnel, l'état de dispersion y est habituel

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse,* tom. I, p. 142.

et normal. Or, nous le demandons, n'est-ce pas dans ce dernier état qu'il faut surtout considérer les actes de l'Eglise, pour connaître sa véritable Constitution? Il y a plus. On le sait, les Conciles œcuméniques ont été convoqués dans ces époques de crise, où l'Eglise était gravement menacée dans sa foi, dans sa discipline et dans son unité. Or, nous le demandons encore, n'a-t-il pas pu se faire que des Papes, par mesure de prudence et de sage conciliation, afin d'arrêter les uns sur la pente du schisme et de ramener les autres dans la voie de la vérité, n'aient pas voulu exercer toute leur autorité dans les Conciles, aient permis, sans abdiquer leurs droits, que leurs actes fussent soumis à l'examen des Evêques; aient même toléré des irrégularités, sans trahir leur devoir? Mais, dans cette hypothèse, quelle conclusion légitime peut-on tirer, par rapport au régime ecclésiastique, des faits conciliaires, s'ils ne sont pas expliqués eux-mêmes et mis en lumière par l'ensemble des documents qui composent la tradition et par les textes de l'Ecriture qui renferment les promesses divines? Ne craignons donc pas de le dire, la méthode, que suit Mgr de Sura, est vicieuse: à moins qu'elle ne soit corrigée par les vues d'ensemble que nous venons d'indiquer, elle ne peut aboutir qu'à des résultats forcément contestables; elle ne saurait autoriser celui qui l'emploierait exclusivement, à déterminer avec certitude, du moins dans un sens restrictif de l'autorité pontificale, les rapports de la Papauté et de l'Episcopat.

3. Cependant, bien que le terrain que s'est choisi Mgr Maret offre peu de consistance par lui-même, bien qu'il soit vaste et difficile à parcourir, nous voulons l'y suivre, pour le combattre par ses armes et renverser l'échaffaudage péniblement construit des arguments qu'il tire de l'histoire des Conciles. Nous espérons le démontrer, les *textes et les faits conciliaires*, *en faisant ressortir l'autorité suprême de la Papauté*, *contredisent et condamnent la théorie « de la souve-*

raineté pontificale essentiellement et nécessairement tempérée par l'aristocratie épiscopale. »

4. La première partie de la thèse que nous opposons à la doctrine de Mgr Maret, nous la formulons en ces termes: *Un grand nombre de textes conciliaires reconnaissent, proclament ou définissent la plénitude et la suprématie de la puissance pontificale.*

Pour la prouver, interrogeons les Conciles généraux et dégageons, de l'ensemble de leurs actes, les textes qui expriment sous des formes diverses et proclament la souveraineté pontificale.

5. Arrêtons-nous un instant à celui qui se rapproche le plus des temps apostoliques. Le Concile de Nicée reconnaît en termes exprès la primauté de l'Eglise romaine dans son sixième canon disciplinaire. Nous le savons, ce canon n'est pas formulé de la même manière ni dans les exemplaires grecs, ni dans les interprétations latines ou arabiques des décrets de Nicée ; mais la variété des leçons, qu'il a subie, n'autorise pas à douter de son existence ni de sa valeur, comme le démontre M. Bouix [1] après Muzzarelli [2]. Pour n'en donner qu'une preuve, mais péremptoire, qu'il suffise de faire observer qu'il a été lu publiquement plus tard dans la XVIIme action du Concile de Chalcédoine, sans soulever aucune réclamation de la part des Pères de ce Concile. Or, voici comment Paschasinus, qui présidait cette assemblée au nom du Pape, l'exprima: « Trecentorum decem et octo sanctorum Patrum canon sextus : quod *Ecclesia Romana semper* (en grec, παντοτε *omnimode*) *habuit primatum.* Teneat autem et Egyptus, ut Æpiscopus Alexandriæ omnium habeat potestatem, quoniam et Romano Episcopo hæc est consuetudo [3]... »

(1) *Tractatus de Papa*, part. I, sect. III, cap. I.

(2) *De auctoritate Rom. Pontificis in Conciliis generalibus*, tom. I, pag. 102-110.

(3) Labbe, *Concilia*, tom. IV, col. 812. Paris, 1671.

Quelle est la portée de ce décret disciplinaire ? Il constate et proclame comme un fait constant et universellement reconnu, que l'Eglise romaine a toujours exercé une autorité suprême sur toutes les autres Eglises, même patriarcales : *Ecclesia Romana semper habuit primatum.* En effet, c'est dans ce sens qu'il est exposé dans les Canons arabiques, dont l'autorité, comme l'antiquité, est généralement admise[1]. L'un d'eux, le XXXIXme, finit par ces mots : « Ille qui tenet sedem Romæ *Caput est et Princeps* omnium Patriarcharum ; quandoquidem ipse est *primus, sicut Petrus,* cui data est potestas in omnes principes christianos et omnes populos eorum, ut qui sit *Vicarius Christi* Domini nostri super cunctos populos et *universam Ecclesiam christianam* ; et quicumque contradixerit a Synodo excommunicatur[2]. » C'est encore dans le même sens qu'il est interprété par saint Boniface Ier dans la lettre qu'il adressa aux Evêques de Thessalie. « Institutio universalis nascentis Ecclesiæ, *dit-il,* de B. Petri sumpsit honore principium, *in quo regimen ejus et summa consistit.* Ex ejus enim ecclesiastica disciplina per omnes Ecclesias, religionis jam crescente cultura, fonte manavit : Nicænæ Synodi non alia præcepta testantur, adeo ut non aliquid ausa sit super eum constituere, cum videret nihil supra meritum suum posse conferre : *omnia* denique huic noverat Domini sermone concessa[3]. » Saint Nicolas I, après avoir cité ce passage de son prédécesseur, dans sa lettre à l'Empereur Michel, ajoute cette conclusion : « Si omnia, ergo defuit nihil quod non illi concesserit[4]. » Ainsi, d'après le témoignage de ces saints Papes, le Concile de Nicée n'a pas accordé, comme un privilége, au Pontife romain, mais lui a reconnu solennellement, comme étant

(1) Voir Muzzarelli, *loc. cit.*, pag. 109-110.
(2) Labbe, *loc. cit.*, tom. II, col. 303. (3) *Ibid.*, tom. IV, col. 1705.
(4) *Ibid.*, tom. VIII, col. 315.

d'institution divine, la suprématie et la plénitude de la puissance ecclésiastique: *omnia huic noverat Domini sermone concessa.*

6. Passons au Concile d'Ephèse. Le Légat du Pape, Philippe, dans la seconde action de ce Concile, prononce ces paroles qui sont unanimement approuvées. « Gratias agimus sanctæ venerandæque Synodo, quod litteris sancti beatique Papæ nostri vobis recitatis, sancta membra, sanctis vestris vocibus, *sancto Capiti*, sanctis etiam vestris exclamationibus vos adjunxeritis. » Les Pères d'Ephèse reconnaissent donc que le Pontife romain est le Chef du corps des Evêques. Le Légat en ajoute le motif: « Non enim ignorat beatitudo vestra totius fidei vel etiam Apostolorum Caput esse B. Petrum[1]. » Dans l'action suivante le même Légat affirme en ces termes, comme indubitable et reconnue de tout temps, la souveraineté des successeurs de Pierre. « Nulli dubium, *dit-il*, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorumque Princeps et Caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, salvatore humani generis ac redemptore, claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est, *qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et jüdicium exercet*[2]. » En accueillant cette déclaration, les Pères d'Ephèse reconnaissent donc que l'Evêque de Rome, héritier des prérogatives du Chef des Apôtres, est le fondement de l'Eglise, la colonne de la foi, le Prince et la Tête des Evêques, qu'il est par conséquent d'institution divine revêtu de la puissance suprême dans l'Eglise. Et pour quelle raison? Ecoutez. C'est parce que Pierre a toujours vécu et vivra toujours dans ses successeurs, c'est parce qu'il parle toujours par ceux qui occupent son Siége et continuera jusqu'à la fin des temps à rendre par leur organe ses arrêts

(1) Labbe, *loc. cit.*, tom. III, col. 619. (2) *Ibid.*, tom III, col. 626.

irréformables et infaillibles : *qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet.* Profonde et admirable parole, qui résume, d'une manière si précise et si saisissante, les divins priviléges attachés au Siége et à la personne du Pontife romain ! Prononcée pour la première fois, pensons-nous, à Ephèse, elle va retentir bientôt à Chalcédoine et plus tard à Constantinople, et ses éloquents échos se reproduiront d'âge en âge, comme d'éclatants témoignages rendus à la suprématie et à l'infaillibilité des successeurs de Pierre.

7. On le sait en effet, les six cents Evêques de Chalcédoine, après avoir entendu la lecture de la lettre dogmatique de saint Léon, font éclater l'enthousiasme de leur adhésion par cette acclamation devenue célèbre. « Pierre a parlé par la bouche de Léon : *Petrus per Leonem ita locutus est*[1]. »

8. On le sait encore, au troisième Concile de Constantinople, c'est par la bouche de saint Agathon que le Prince des Apôtres rend ses oracles : « Summus nobiscum concertabat Apostolorum Princeps, *disent les Pères de ce Concile*.... Per Agathonem Petrus loquebatur[2]. » Or dans la lettre, que les Evêques reçoivent de la sorte, le saint Pontife ne se borne pas à proscrire le monothélisme, il rappelle et en quelque sorte exalte les prérogatives de l'Eglise romaine ; il dit : « Beatus Petrus spiritales oves Ecclesiæ ab ipso Redemptore omnium terna commendatione pascendas suscepit : *cujus annitente præsidio* hæc apostolica ejus Ecclesia nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est, cujus auctoritatem, *utpote Apostolorum omnium Principis*, semper omnis catholica Christi Ecclesia et universales Synodi fideliter amplectentes, in cunctis secutæ sunt, omnesque venerabiles Patres apostolicam ejus doctrinam amplexi, per quam

(1) Labbe, *ibid.*, tom. IV, col. 368. (2) *Ibid.*, tom. VI, col. 1053.
(3) *Ibid.*, tom VI, col. 636.

et probatissima Ecclesiæ Christi luminaria claruerunt, et sancti quidem doctores universi venerati atque secuti sunt, hæretici autem falsis criminationibus ac derogationum odiis insecuti[1]. » Saint Agathon le déclare donc, l'Eglise romaine est l'Eglise de Pierre, qui ne s'est jamais écartée du chemin de la vérité pour suivre l'erreur ; et son autorité, qui est également celle du Chef des Apôtres, a toujours été reçue et suivie en tout par les fidèles, par les docteurs et même par les Conciles généraux. Nous le demandons, n'est-ce pas là attester de la manière la plus expresse, que la suprématie de l'Eglise romaine, ainsi que son infaillibilité doctrinale, non-seulement a toujours jusqu'alors existé, mais encore a toujours été unanimement acceptée et vénérée dans l'Eglise catholique ? Le saint Pape s'était servi du mot Eglise romaine ; pour écarter toute ambiguïté, pour montrer qu'il ne distingue pas entre l'Eglise et l'Evêque qui la dirige, entre le Siége et celui qui l'occupe, il ajoute : « Consideret itaque vestra tranquilla clementia quoniam Dominus et salvator omnium cujus fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare cum suos fratres admonuit, *quod apostolicos Pontifices meæ exiguitatis prædecessores confidenter fecisse semper est cognitum.* » C'est donc un fait historique constant : depuis saint Pierre jusqu'à saint Agathon (680), les Pontifes romains ont, à toutes les époques, exercé dans l'Eglise la souveraine puissance en matière de foi, sans jamais tomber dans l'erreur ; les Evêques réunis au sixième Concile œcuménique l'ont formellement reconnu.

9. Au second Concile de Nicée, les Pères approuvèrent la lettre de saint Adrien Ier adressée à l'Evêque Tharaise ; or, dans cette lettre nous lisons : « Cujus (Petri) Sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget, et Caput omnium Ecclesiarum Dei consistit. Unde idem beatus Petrus Aposto-

(1) Labbe, *ibid*, tom. VI, col. 636.

lus Domini præcepto pascens Ecclesiam, nihil dissolutum dimisit, sed *tenuit semper et retinet principatum*[1]. » On le voit, Pierre vit toujours dans ses successeurs, il ne cesse de parler par leur bouche et d'exercer par leur ministère le principat spirituel *principatum* sur toute l'Eglise.

10. Arrivons au huitième Concile général. Les Evêques se réunissent à Constantinople, pour combattre Photius qui, ayant usurpé le siége de cette ville, préparait le schisme funeste, qui devait séparer l'Orient de l'Eglise romaine. Or, dans ce Concile, les Evêques reçoivent et approuvent trois documents émanés du Saint Siége, qui établissent d'une manière incontestable la suprématie de l'autorité pontificale.

C'est d'abord l'allocution prononcée par Adrien II au Concile romain, dans laquelle il s'était élevé contre Photius qui avait osé excommunier le pape Nicolas I. On y lisait ce remarquable passage : « Intolerabilis est ista præsumptio, dilectissimi, et hanc aures præcordiorum, fateor, sustinere non possunt : quis unquam vestrum tale quid, precor, audivit, vel quis hujusmodi temeritatis, saltem lectione, immensitatem audivit? *Si quidem Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum præsulibus judicasse legimus, de eo vero quemquam judicasse non legimus*[2]. » Mais si la personne du Pape n'est pas subordonnée à la juridiction des Evêques, ses décisions devront-elles emprunter leur force définitive au consentement de l'Episcopat ? C'est impossible.

Voici un second document : c'est la lettre de Nicolas Ier à Photius, qui contenait la déclaration suivante : « Constat enim sanctam romanam Ecclesiam per beatum Petrum, Principem Apostolorum, qui dominico ore primatum Ecclesiarum suscipere promeruit, omnium Ecclesiarum Caput esse, et ab ea rectitudinem atque ordinem in cunctis civitatibus et eccle-

(1) Labbe, *ibid* , tom. VII, col. 126.
(2) Labbe, *ibid.*, tom. VIII, col. 1090, 1091.

siasticis constitutionibus, quas secundum canonicas et synodicas sanctorumque Patrum sanctiones inviolabiliter atque irrefragabiliter retineret, requirere ac sectari. Et ideo consequens est, ut *quod ab ejus Sedis rectoribus plena auctoritate sancitur, nullius consuetudinis præpediente occasione, proprias tantum sequendo voluntates, removeatur, sed firmius atque inconcusse teneatur*[1]. » Quoi de plus clair? L'Eglise romaine est de droit divin la Tête de toutes les Eglises, elle les dirige et établit l'ordre parmi elles en observant fidèlement les saints canons. Que conclure de là? C'est que les Pontifes romains exercent dans toute l'Église une autorité pleine, et que leurs jugements ne peuvent être rejetés sous aucun prétexte, mais doivent être acceptés par une adhésion ferme et inébranlable, et que par conséquent ils sont irréformables.

Enfin les Pères du Concile souscrivent le Formulaire d'Hormisdas qui disait : « Sequentes *in omnibus* apostolicam Sedem et observantes *omnia* ejus constituta, speramus ut in una communione, quam Sedes apostolica prædicat, esse mereamur, *in qua est integra et vera christianæ religionis soliditas ;* promittentes etiam sequestratos a communione catholicæ Ecclesiæ, id est, non consentientes Sedi apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria[2]. » Or, nous le demandons, si les Evêques, loin d'avoir le droit de juger les décisions du Siége apostolique, sont tenus d'observer envers elles une obéissance complète, sous peine d'encourir la plus grave des censures, ne faut-il pas que le Pontife, qui l'occupe, soit revêtu d'une autorité suprême et infaillible? N'est-ce pas du reste ce que les Evêques professent, lorsqu'ils disent que dans le Saint-Siége se trouve l'intègre et vraie solidité de la religion chrétienne? Telle est la doctrine reconnue au quatrième Concile de Constantinople.

11. Néanmoins les Grecs, trompés par les artifices de

(1) Labbe, *ibid.*, tom. VIII, col. 1032. (2) Labbe, tom. VIII, col. 989.

Photius, avaient consommé leur schisme. Le second Concile de Lyon (1274) essaie pour la première fois de les ramener à l'unité. On le sait, lorsqu'à la fin de la troisième session les Evêques grecs arrivent, ils produisent et soumettent au Concile une lettre, dans laquelle, à la suite de l'Empereur Michel, ils avaient souscrit la profession de foi, qu'avait exigée d'eux, comme condition de la réconciliation, le Pape Clément IV.

Or, dans cette profession de foi que déclarent-ils devant les Pères du Concile? Ils déclarent : « Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia *summum et plenum primatum et principatum* super universam Ecclesiam catholicam obtinet : quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum Principe sive Vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, *cum potestatis plenitudine* recepisse veraciter et humiliter recognoscit[1]. » Est-il possible d'exprimer d'une manière plus claire la souveraineté pleine et suprême de l'Eglise romaine et de son Pontife? Ils poursuivent : « Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere ; sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, *suo debent judicio definiri*[2]. » Le jugement du Pape en matière doctrinale est donc définitif, il est par conséquent, par lui-même et sans le concours nécessaire des Evêques, souverain et infaillible. Ils ajoutent : « Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare : et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius potest judicium recurri : et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum Prælati obedientiam et reverentiam ipsi dant... Ad hanc autem sic plenitudo potestatis consistit, quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit[3]. » L'Eglise romaine ne partage pas la souveraineté avec les autres églises, mais elle leur confie une portion de sa sollicitude. Ils terminent ainsi :

(1) Labbe, *ibid.*, tom. XI, col. 966. (2) *Loc. cit.* (3) *Loc. cit.*

« Supra scripta fidei veritate (prout plena lecta est et fideliter exposita) veram, sanctam, catholicam et orthodoxam fidem cognoscimus et acceptamus, et ore ac corde confitemur quod vere tenet et fideliter docet et prædicat sancta Romana Ecclesia [1]. » On le voit, le dogme de la souveraineté et de l'infaillibilité du Pontife romain est solennellement professé au Concile de Lyon ; il n'est pas jugé un obstacle à la rentrée des Grecs dissidents dans le sein de l'unité catholique. Hélas! que n'ont-ils persévéré !

12. Comme les Grecs schismatiques, Jean Hus et Wiclef nient la primauté du Pape. Martin V, dans sa Bulle *Inter cunctas*, reçue au Concile de Constance, proscrit leurs erreurs, et à ceux qui sont suspects de les partager, il ordonne de poser les questions suivantes : « Utrum *credat* quod beatus Petrus fuerit Vicarius Christi, habens potestatem ligandi et solvendi super terram? Utrum *credat*, quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit, ejus nomine proprio expresso, sit successor beati Petri, habens *supremam auctoritatem* in Ecclesia Dei [2] ? » Voilà donc le Concile de Constance lui-même, dans sa partie œcuménique, qui reconnaît, comme dogme de foi, la suprême autorité du Pontife romain !

13. Qui ne connaît la célèbre définition du Concile de Florence, souscrite par les Grecs comme par les Latins? Elle est ainsi conçue : « Diffinimus sanctam apostolicam Sedem et romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum ; et ipsum Pontificem romanum successorem esse beati Petri Principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium totiusque Ecclesiæ Caput et *omnium christianorum Patrem ac Doctorem* existere ; et in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universam ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo *plenam potestatem* traditam esse ; quemadmodum etiam in

(1) Labbe, *ibid.*, tom. XI, col. 966. (2) *Ibid.* tom. XII, col. 269, 270.

gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur [1]. » Il est impossible de déclarer, avec plus d'abondance et de richesse d'expression, que le Pape possède, de droit divin et comme successeur du Chef des Apôtres, la plénitude de la puissance spirituelle. Aussi le Concile de Trente, regardant sans doute toute définition ultérieure comme superflue, s'est-il borné à formuler incidemment le dogme catholique, en disant : « Pontifices maximi, pro *suprema auctoritate* sibi in Ecclesia universa tradita [2]. »

14. Tels sont les textes conciliaires que nous apportons à l'appui de la première partie de notre thèse. Nous aurions pu les corroborer par de nombreux documents traditionnels extraits soit des écrits des Pères, soit des actes des synodes particuliers. Mais ce complément de preuve, outre qu'il fatiguerait le lecteur, n'est nullement nécessaire pour constater l'enseignement de la tradition relativement à la souveraineté pontificale. En effet, les textes des Conciles généraux, que nous avons cités dans leur teneur et que nous avons exposés dans leur sens naturel, proclament la foi de l'Eglise dans les diverses périodes de son histoire, en Orient comme en Occident ; ils nous disent avec assez d'évidence que le Pape, héritier des prérogatives de Pierre continue la personne et les enseignements du Prince des Apôtres à travers les sièles, qu'il est par l'institution divine le Chef de toute l'Eglise, le Père et le Docteur de tous les fidèles, même des Evêques ; que ses décisons ont un caractère définitif et commandent à tous une adhésion entière et une obéissance complète, qu'enfin son autorité sur l'Eglise universelle est pleine et suprême. Cette vérité a été reconnue à Nicée et à Ephèse, acclamée à Chalcédoine et à Constantinople, souscrite à Nicée et à Lyon, définie à Constance et surtout à Florence,

(1) Labbe, *ibid.*, tom. XIII, col. 515.

(2) Sess. XIV, cap. VII, *De pœnitentia.*

enfin rappelée à Trente. C'est cette unanimité conciliaire que les Pères de Florence ont voulu exprimer en ajoutant à leur décret ces mots si mal interprétés par les Gallicans : « quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur. »

Or, puisque, comme nous venons de le constater, les textes conciliaires attribuent au Pontife romain la plénitude et la suprématie de la puissance ecclésiastique, nous n'hésitons pas à l'affirmer, ils condamnent par le fait même la théorie de la souveraineté complexe et divisée, que soutient Mgr de Sura. C'est là une conséquence obligée, irrécusable, qui éclatera aux yeux de tous ceux qui ne liront pas les Conciles à travers le prisme de leurs préjugés d'école. Nous le demandons en effet, un pouvoir est-il en réalité plein et suprême, si, dans la sphère où il se meut, il ne domine et dirige tous les autres; si, par lui-même il n'exerce sur toutes les personnes et sur toutes les causes une autorité indépendante et complète ; si les lois qu'il porte ne sont, par leur force intrinsèque, irréformables ; s'il ne juge toutes choses en dernier ressort et d'une manière définitive? Evidemment un pouvoir dépourvu de ces attributions, on conçoit qu'il puisse être plus étendu et plus élevé; il n'est pas souverain. Mais n'est-ce pas là le pouvoir écourté que Mgr Maret, bouleversant la Constitution de l'Eglise, voudrait assigner au Pontife de Rome? On connaît son système : la monarchie pontificale ne constitue pas toute la souveraineté ; elle n'en est que l'élément principal ; pour que ses actes soient véritablement souverains et irréformables, le concours du second élément, de l'aristocratie épiscopale, est essentiellement nécessaire. Le pouvoir papal, bien qu'il concoure à tous les actes de la souveraineté, bien qu'il s'étende à toutes les personnes et sur toutes les causes, ne fait rien de complet ni de définitif par lui-même; il est inférieur au pouvoir des Conciles généraux dans lesquels les deux élé-

ments constitutifs de la souveraineté sont réunis et agissent de concert ; par sa nature il n'est donc, d'après ce système, ni plein ni suprême.

15. Sans doute, nous le savons et nous nous plaisons à le dire, Mgr de Sura admet avec nous la plénitude de la puissance pontificale définie à Lyon et à Florence ; sa doctrine n'est donc pas hérétique. Néanmoins, nous avons le regret de le dire, elle est erronée, parce que la suprématie, qu'il reconnaît au Pape en paroles, il la détruit en réalité, nous venons de le voir.

Mgr Maret adhère donc aux textes conciliaires que nous avons cités, et particulièrement au décret de Florence qu'il voudrait voir renouvelé par le Concile actuellement réuni au Vatican. Mais il interprète à sa manière ce décret, il dénature son sens naturel, évident, traditionnel, afin de lui ôter sa valeur décisive. Il ne prétend rien moins que de prouver que le Concile de Florence, en attribuant au Pape *plenam potestatem*, n'a pas voulu signifier que son pouvoir fût plein en réalité. Voyons comment il exécute ce tour de force.

Il veut que le Concile ait formulé expressément des réserves à la plénitude de la puissance pontificale. Sans doute il a dû sous-entendre une réserve en faveur du droit divin et du droit naturel; car le Pape ne peut rien ni contre la foi, ni contre la morale. Mais cette réserve empêche-t-elle le pouvoir papal d'être plein et entier dans le domaine purement ecclésiastique? Aucunement. Mgr Maret en trouve d'autres. « Le décret de Florence, *dit-il*[1], contient une réserve formelle en faveur du rang, des priviléges et des droits des anciens Patriarches. » Il continue : « Cette réserve très-considérable détruit-elle la plénitude de la puissance apostolique? Non, elle doit se concilier avec elle. Le Pape

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse*, tom. I, pag. 477.

possèdera la plénitude de la puissance apostolique, quoiqu'il soit obligé de conserver les rangs, de respecter les droits et les priviléges des Patriarches. La plénitude de la puissance apostolique, aux termes mêmes du décret de Florence, n'est donc pas illimitée, puisque cette puissance ne peut abolir les droits patriarcaux. » Mais, lui demanderons-nous, n'est-ce pas le Pape qui les a octroyés primitivement, et n'est-ce pas lui qui les a maintenus avec les Pères du Concile de Florence? Quoi! après les avoir accordés, il ne pourrait les retirer si le bien de l'Eglise l'exigeait? Disons-le donc, ces droits et ces priviléges n'existent et ne sont confirmés que du consentement du Pontife romain, ils ne limitent en aucune façon la plénitude de sa puissance.

Mgr Maret prétend en outre que le Concile de Florence a fait une réserve en faveur des droits des Conciles généraux et qu'il a limité la plénitude de la puissance pontificale par les saints Canons et les décrets conciliaires. Il argumente de la phrase qui termine le décret et qui est ainsi conçue dans le texte latin : « Quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur; » comme si ces paroles signifiaient « que la puissance apostolique doit être prise selon l'étendue que lui donnent les actes des Conciles généraux et les sacrés Canons[1]. » Pour légitimer son interprétation, il a recours au texte grec et il invoque l'autorité de quelques hellénistes. Mais, sans entrer dans cette discussion philologique, qu'il nous suffise de dire que le texte latin est aussi original[2], plus authentique et plus clair que le texte grec, et que par conséquent il doit préva-

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse*, tom. I, pag. 487.

(2) La ville de Florence possède un des exemplaires originaux, qui existent encore, et six exemplaires authentiques des actes du Concile de Florence. Or, tous ces exemplaires contiennent la version latine que nous avons reproduite. Ainsi croule, par sa base, toute l'argumentation de Mgr Maret.

loir. Or, que signifie le texte latin ? Il n'est pas susceptible d'un double sens : il signifie que la plénitude de la puissance ecclésiastique a été accordée au Pape, selon qu'il est également contenu dans les actes des Conciles œcuméniques et dans les saints Canons ; il ne renferme donc pas une limitation, mais une confirmation historique de la souveraineté pontificale. Ainsi tout s'explique et toute difficulté disparaît ; ainsi le décret a concilié entr'eux les deux membres de la phrase qui le compose, et il définit un dogme que les précédents Conciles, comme nous l'avons vu, avaient déclaré. Notre interprétation, au double point de vue de la logique et de l'histoire, est donc irrécusable, et, nous pouvons l'affirmer, l'auteur que nous combattons prétend à tort que le Concile de Florence a imposé des limites à la plénitude du pouvoir papal, en réservant les droits des Conciles généraux et des Patriarches.

Mgr Maret sent bien que le décret de Florence ruine entièrement son système. Pour amoindrir sa portée et écarter son autorité décisive, il emploie une manœuvre qui peut être habile, mais qui semble s'inspirer du désespoir. Il se retranche derrière les actes des Conciles généraux, qu'il a expliqués à sa façon, pour leur demander l'interprétation, qu'il faut donner à la souveraineté pontificale. « Nous croyons avoir démontré, *dit-il*[1], que les Conciles généraux, essentiellement libres dans leurs délibérations et dans leurs votes, n'ont connu d'autre règle absolue de leurs jugements que l'Ecriture, la tradition et la foi de l'Eglise. Il est également certain que les Conciles généraux ont jugé et même condamné plusieurs Papes, et qu'ils ont voulu rendre obligatoires pour les Papes eux-mêmes certaines de leurs lois. Ces droits des Conciles généraux ont été très-nettement exprimés dans une loi constitutionnelle du Concile de Constance, loi

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse*, tom. I, p. 474, 475.

qui participe à l'autorité générale de ce grand et saint Concile... L'Eglise a donc affirmé elle-même le caractère essentiellement et efficacement tempéré de la monarchie pontificale. » D'où il conclut : « Pour nous, nous ne craignons pas d'affirmer *a priori* qu'un changement essentiel dans la Constitution de l'Eglise étant impossible, le décret de Florence doit s'accorder avec ceux de Bâle et de Constance, et avec la pratique et les actes des Conciles généraux antérieurs. »

16. Il nous faut suivre l'auteur que nous combattons dans ce dernier retranchement. Si nous passons sous silence la loi du Concile de Constance, qui devrait plutôt être appelée anarchique que constitutionnelle, c'est qu'il nous paraît aujourd'hui prouvé jusqu'à l'évidence que les IVe et Ve sessions, dans lesquelles cette loi a été formulée, sont destituées de tout caractère de canonicité et n'ont jamais été approuvées ni reçues par aucun Pape[1]. Mais nous devons nous appesantir sur les faits conciliaires, les étudier quelque peu dans leurs détails et dans leur ensemble, afin de démontrer qu'ils ne disent pas ce que Mgr de Sura leur fait dire, mais qu'ils sont d'accord avec les textes conciliaires, pour proclamer la souveraineté pontificale pleine et définitive.

Voici donc la seconde partie de notre thèse :

Les actes des Conciles généraux, loin d'établir la souveraineté complexe et partagée, font ressortir la plénitude et la suprématie de l'autorité pontificale.

Ces deux vérités, que nous énonçons, s'enchaînent et se suivent logiquement : un même ordre d'arguments servira à les démontrer, en les plaçant dans le jour qu'elles méritent.

Il est vrai, et nous ne le nions pas, il faudrait accorder à l'élément aristocratique une part essentielle dans la souveraineté spirituelle, s'il était constant, comme le prétend Mgr

(1) Voir Muzzarelli, *loc. cit.*, tom. II, pag. 379-428; Bouix, *De Papa*, tom. I, pag 499-527.

Maret, que les décrets, portés par les Evêques dans les Conciles, ont commandé l'approbation des Papes, sans leur permettre de les rejeter, ni de les changer ; que les décrets, portés par les Papes, n'ont pas commandé l'approbation des Evêques dans les Conciles, en leur défendant de les juger, de les réformer et de les condamner ; qu'enfin les Evêques, en approuvant dans les Conciles les décrets pontificaux, ont ajouté un nouveau degré à leur valeur intrinsèque. Mais ces trois propositions, qui servent de base à la théorie gallicane que nous combattons, sont tout aussi contraires aux faits conciliaires, qu'au droit qui dans tous les temps a régi l'Eglise. Nous allons le prouver. Si nous suivons Mgr de Sura dans le labyrinthe si étendu et si compliqué des Conciles généraux, où il s'est engagé, nous allions dire, où il s'est perdu ; c'est que nous y sommes obligé, pour restituer aux faits conciliaires leur véritable portée ; nous le ferons du reste avec mesure et prudence.

17. Examinons en premier lieu *s'il est vrai que les décrets dogmatiques et disciplinaires des Evêques dans les Conciles aient commandé l'approbation des Papes, sans leur permettre ni de les rejeter ni de les changer.*

18. Exercer sur quelqu'un une action coactive, forcer son assentiment et commander son approbation, c'est incontestablement faire acte de supériorité relative. Donc, pour qu'un Concile pût exercer une pareille influence sur le Pape, il faudrait qu'il lui fût, sous un rapport, supérieur. Or, de quel Concile s'agit-il? Il s'agit d'un Concile auquel l'autorité du Saint Siége fait défaut, puisqu'on voudrait lui attribuer une force coactive sur l'approbation du Pape ; il ne s'agit donc pas d'un Concile vraiment œcuménique, c'est-à-dire, de celui qui est convoqué, présidé, dirigé, ou tout au moins confirmé par le Pontife romain ; de celui dans la composition duquel entre l'élément épiscopal, comme subordonné, et l'élément pontifical, comme supérieur. Il faudrait, en un mot, démontrer

qu'un Concile, sans le Pape, est sous un rapport supérieur au Pape. Poser ainsi la question, c'est la résoudre par avance aux yeux du bon sens théologique. Nous voulons cependant la traiter avec quelques détails, afin de répondre aux difficultés amoncelées par le savant Doyen de la Sorbonne.

La question, qui nous occupe, suppose, comme point de départ, une oppositiou entre les Evêques rassemblés en Concile et le Pape. Mais cette supposition n'est-elle pas chimérique? Une pareille opposition peut-elle réellement se produire relativement aux décrets dogmatiques et disciplinaires? Nous distinguons.

Quand les Evêques forment ou représentent la grande majorité de l'Episcopat catholique, nous répondons non, avec Muzzarelli. « Nunquam invenitur in Conciliis œcumenicis, *dit-il*[1], quod universum collegium Episcoporum, sufficienter repræsentatum a Patribus congregatis in Synodo, steterit unanimiter contra sententiam Romani Pontificis, non solum in causis fidei, verum etiam neque in causis disciplinæ. » Pourquoi? Parce que Jésus-Christ, qui a promis d'être tous les jours avec ses Apôtres jusqu'à la consommation des siècles, a toujours maintenu et maintiendra toujours l'unité de leurs successeurs ; il ne peut permettre que la Tête de son Eglise soit séparée du reste du corps. Il est donc impossible que le Pape et l'Episcopat se contredisent en portant des décrets opposés; car, dans cette hypothèse, c'en serait fait des promesses divines, c'en serait fait de l'existence de l'Eglise. Mais quand les Evêques ne sont pas assez nombreux pour représenter la grande majorité de l'Episcopat, la scission dont nous parlons peut se produire, sans infliger un démenti aux promesses de Jésus-Christ. Car le Pape ayant alors avec lui une partie des Evêques, l'Eglise n'est point décapitée, elle maintient encore l'union de la Tête avec les principaux membres.

(1) *Loc. cit.*, tom. II, pag. 129.

Et, de fait, l'histoire nous montre cette déplorable opposition éclatant, non-seulement dans les conciliabules de Sirmium, de Milan, de Rimini et d'Ephèse, mais même à la fin du Concile de Chalcédoine, au second Concile de Constantinople et enfin dans les commencements des fameux Conciles de Constance et de Bâle. Ces quatre Conciles, en l'absence du Pape et de ses Légats, ne représentaient les premiers que l'Episcopat d'Orient, et les derniers qu'une petite partie des Evêques d'Occident.

Mais les évêques, dans ces Conciles sans le Pape, ont-ils exercé une influence coactive sur l'approbation du Pape? Lui étaient-ils sous quelque rapport supérieurs? Examinons cette double question au point de vue des principes et des faits.

19. La souveraineté spirituelle ne vient pas des fidèles qui composent l'Eglise, mais uniquement de Jésus-Christ, et elle réside seulement dans ceux à qui il l'a accordée. « Habemus Ecclesiam, *dit Bellarmin*[1], ex se nullam habere auctoritatem, sed omnem esse in Christo, et iis quibus Christus eam communicavit. » Or, nous l'avons vu, le divin Sauveur, l'a conférée à saint Pierre d'abord, et l'a ensuite étendue au collége apostolique uni à saint Pierre, comme à son Chef. Il s'en suit que les Evêques, quelque nombreux qu'ils soient dans un Concile, s'ils ne sont pas unis au successeur du Prince des Apôtres, n'ont et ne peuvent s'arroger aucune part dans la souveraineté; et que l'autorité qu'ils exercent, pour être collective, n'en demeure pas moins limitée et subordonnée. Réunis, aussi bien que dispersés, les Evêques sont de droit divin soumis au Pontife romain, comme à leur Chef, comme à leur Pasteur suprême, comme à celui qui a été chargé de les confirmer dans la foi. La supériorité du Pape sur un Concile sans le Pape est une

(1) *De Conciliis*, lib. II, cap. 16.

vérité qui, d'après Bellarmin[1], est presque de foi. En effet, non-seulement elle est une prérogative essentielle de la primauté pontificale, mais encore elle a été, sinon définie, du moins clairement affirmée par un Concile, auquel rien ne manque pour être œcuménique. Le Ve Concile de Latran, sous Léon X, s'exprime ainsi : « Solum Romanum Pontificem, tamquam auctoritatem super omnia Concilia habentem, Conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum ac aliorum Romanorum Pontificum, sed propria etiam eorumdem Conciliorum confessione, manifeste constat[2]. » Sans doute le Pape ne peut pas tout sur les Evêques dans le Concile, il ne peut changer, ni à leur détriment, ni en leur faveur, les prescriptions du droit divin, naturel ou positif; mais dans le domaine purement ecclésiastique, la puissance qu'il exerce sur eux, est pleine et suprême. Mais si les Evêques dans un Concile sont à ce point subordonnés au Pape, ne répugne-t-il pas qu'ils puissent lui faire la loi, et le forcer à approuver leurs décrets?

Mgr Maret veut bien reconnaître que le Pape est le Chef des assemblées conciliaires, mais comme il limite arbitrairement son pouvoir! Il abaisse le Prince des Pasteurs au rôle de roi constitutionnel. « Mais ce Chef, *dit-il*[3], n'étant pas le maître absolu du Concile, ne pouvant lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements, ne pouvant porter aucune atteinte à la liberté du Concile (c'est ce que nous verrons bientôt) ; ce Chef, disons-nous, ne peut point se séparer de la grande majorité des Evêques. » Sans doute, mais ce n'est pas à cause de leur autorité prépondérante, c'est par un effet de la protection particulière de Jésus-Christ. Il continue : « Et il *devra* prononcer ses sentences selon les

(1) *Loc. cit.*, cap. 17.
(2) Labbe, *Concilia*, tom. XIV, col. 311.
(3) *Ibid.*, tom. 1, p. 424.

votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Eglise. » Mais combien de Conciles sans le Pape ont réuni la grande majorité des Evêques de l'Orient et de l'Occident? Et quand bien même elle y eût été suffisamment représentée, est-ce à cause de la force coactive de leurs sentences, que le Pape devrait prononcer un jugement conforme? Toute la question est là. Or Mgr de Sura ne le prouvera jamais : les faits, comme les principes, proclament le contraire.

20. Nous lui demanderons : où sont les Conciles dans lesquels les décrets des Evêques ont forcé l'assentiment du Pape?

Le second Concile de Constantinople? Examinons. « Le Pape Vigile, *dit Mgr Maret*[1], donne un décret solennel pour déclarer orthodoxe un livre que le cinquième Concile général condamne, comme renfermant les plus graves erreurs contre la foi. » Mais cette question est aujourd'hui jugée : le *Constitutum* de Vigile, non-seulement n'était pas une définition solennelle, mais ne contenait aucune erreur, ni par rapport à la foi, ni par rapport à un fait dogmatique; il ne se trompait que dans un fait purement personnel et historique. Il poursuit : « La sentence du Concile frappe d'excommunication tous les défenseurs du livre flétri, et cette sentence atteint le Pape lui-même. Si le Pontife n'avait pas révoqué le *Constitutum*, s'il n'avait pas adhéré au Concile et confirmé ses décisions, déposé à jamais du souverain Pontificat, il aurait subi la mort légale. » Quoi! le Pape Vigile, avant la révocation de sa lettre, aurait été excommunié par la sentence des Pères de Constantinople! Un certain nombres d'Evêques d'Orient, qui ne représentaient aucunement la grande majorité de l'Episcopat catholique, aurait pu juger et condamner le Chef de l'Eglise! Mais c'est là une assertion aussi gratuite, que

(1) *Ibid.*, tom. II, pag. 79.

téméraire. Ailleurs, du reste, Mgr Maret doute lui-même de la vérité de ce qu'il avance[1]. « Il est vrai, *dit-il*, que si Vigile n'avait pas fini par accepter le cinquième Concile, l'autorité de ce Concile serait restée douteuse. » Et même nulle, ajouterons-nous ; parce que cette assemblée n'a été élevée à la hauteur d'un Concile œcuménique, que par l'accession de la confirmation pontificale. « Mais, *dit-il encore*, cette adhésion de Vigile ou de son successeur ne pouvait faire défaut à un vrai Concile. » Pourquoi ? Est-ce parce que les Evêques pouvaient imposer leur jugement au Pape ? Nullement, on ne saurait le prouver ; c'est plutôt parce que Vigile, mieux informé de l'erreur de fait qu'il commettait, devait finir par se rendre à l'évidence de la vérité.

Parlerons-nous du célèbre décret du Concile de Constance, dont Mgr Maret adopte sans réserve la doctrine ? Mais il est aujourd'hui prouvé que, loin d'avoir exercé aucune influence coactive sur l'adhésion de Martin V, il n'a pas été approuvé par le Pape, et n'est pas reçu dans l'Eglise.

Le savant Doyen de la Sorbonne objecte encore le Concile de Bâle. Il prétend que les Pères de ce Concile, en dissidence avec le Pape sur la question de l'œcuménicité de leur assemblée conciliaire, forcèrent celui-ci à revenir à leur décision. Il voudrait que quelques Evêques d'Occident, ne représentant pas du tout l'Episcopat catholique et s'insurgeant contre le Saint-Siége, eussent été assez autorisés pour imposer leur volonté et dicter la loi au Vicaire de Jésus-Christ ! Vraiment c'est trop fort. Sans doute, Eugène IV a fini par déclarer œcuménique l'assemblée de Bâle, mais à des conditions que Mgr de Sura tait pour les besoins de sa cause : Il lui ordonne de recevoir ses Légats, de révoquer préalablement tous les décrets qu'elle a portés contre sa personne, contre les droits et la liberté du Siége apostolique, de remettre enfin toutes

(1) *Ibid.*, tom. I, pag. 271.

choses dans l'ancien état[1]. Or, avec ces réserves, Eugène IV pouvait sans abdiquer les droits de la Papauté, reconnaître pour l'avenir l'œcuménicité du Concile de Bâle; et, en le faisant, il était mû par la nécessité de mettre fin aux scandales donnés jusque là par cette assemblée, et nullement par l'action coactive de ses décrets : il voulait tout simplement prévenir un nouveau schisme.

Que Mgr Maret arrête avec attention ses regards sur le Concile de Chalcédoine, il verra ce que peut sur le Pape un Concile, même composé d'un très-grand nombre d'Evêques, mais sans le Pape. Après le départ des Légats et malgré leurs protestations, les Pères de cette assemblée s'avisent de porter un décret, qui attribue aux Evêques de Constantinople un rang supérieur à celui des Patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Ce décret, émané d'une assemblée plus nombreuse et au moins aussi autorisée que les Conciles dont nous venons de parler, ce décret devra sans doute, lui aussi, être approuvé par le Pontife romain? Mais non, saint Léon, qui vraisemblablement n'était pas de l'avis de Mgr de Sura, le casse et le déclare de nul effet, sans soulever aucune contradiction publique, pas même à Constantinople[2].

Disons-le donc, le Pape a toujours exercé la souveraineté spirituelle, qu'il a reçue de Jésus-Christ, sur les Evêques aussi bien rassemblés, que dispersés; les Conciles n'ont été acceptés comme œcuméniques dans l'Eglise, que parce que et pour autant qu'ils ont été approuvés par les Papes; les Papes, en approuvant les Conciles, n'ont pas été forcés par l'influence des décrets conciliaires, ils n'ont connu d'autre loi que l'Ecriture et la tradition, que la vérité et la justice,

(1) Voir *Etudes religieuses*, livraison d'octobre 1869, pag. 648; *Revue catholique*, liv. du 15 déc. 1869, pag. 647.

(2) Voir Ballerini, *De potestate summorum Pontif. et Conciliorum generalium*, cap. IV, § 1.

que le plus grand bien de l'Église. Les Evêques n'ont donc posé, sous ce rapport, aucun acte de souveraineté.

21. Nous allons plus loin et nous disons que *les décrets dogmatiques et disciplinaires des Papes, loin de subir l'influence coactive des Evêques dans les Conciles, ont au contraire commandé leur approbation, sans leur permettre ni de les juger, ni de les réformer, ni à plus forte raison de les condamner.*

Pour que les Evêques eussent fait acte de souveraineté en soumettant à un examen juridique, dans les assemblées conciliaires, les décrets solennels portés par les Pontifes romains, pour définir un acticle de foi ou pour régler un point de discipline, il faudrait qu'en les discutant ils eussent été libres de les approuver ou de ne pas les approuver. Ce principe ne saurait être sérieusement contesté. Aussi Mgr Maret, nous l'avons dit plus haut, a-t-il soin de soutenir, que le Pape, quoique le Chef du Concile, ne peut *lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements*, ne peut *porter aucune atteinte à la liberté du Concile.* Or, nous allons le prouver par une raison théologique et par les faits conciliaires, les Evêques dans les Conciles n'ont pas joui d'une liberté si complète, et, quand le Pape s'était solennellement prononcé avant eux, ils n'ont pas eu la faculté, et il ne leur a pas été permis de ne pas approuver les décrets émanés du Siége apostolique.

Nous le reconnaissons, toutes les fois que le Pontife romain ne porta pas son jugement définitif avant ou pendant le Concile, les Evêques n'ont eu d'autre règle que l'Ecriture et la tradition, que la loi morale et le bien de l'Eglise, et, dans cette sphère nécessairement circonscrite, ils ont pu librement exercer leur action, en discutant, en jugeant et en réformant même le sentiment personnel ou le projet de sentence du Pape[1]. Mais lorsque le Saint-Siége, souvent pour des raisons

(1) Voir Ballerini, *De potestate summorum Pontificum et Conciliorum generalium*, cap. II, § 2.

de nécessité, s'était prononcé définitivement avant le jugement des Conciles, il n'a pas été permis aux Evêques de ne pas approuver les définitions pontificales.

22. En effet, c'est une vérité proclamée par les Bulles des Papes qui proscrivirent le Jansénisme[1], et reconnue par la plupart des théologiens gallicans[2], que, lorsque le Pontife romain a solennellement promulgué un décret définissant un dogme de foi, les Evêques, aussi bien que les simples fidèles, sont tenus de droit divin de les accepter, non-seulement en observant à leur égard un silence respectueux, mais encore en y adhérant intérieurement et leur donnant l'assentiment complet de leur intelligence. Il suit de là que les Pères d'un Concile, loin de pouvoir juger ou corriger une définition pontificale, sont obligés de l'approuver en croyant et en professant le dogme qu'elle proclame.

Cette conclusion, évidente et décisive par elle-même, est pleinement confirmée par un grand nombre de faits que nous offrent les Conciles généraux. On le sait, le IIIe, le IVe, le Ve, le VIe, le VIIe et le VIIIe ont été précédés par des décisions solennelles du Saint-Siége. Nous allons, de l'ensemble de leurs actes, dégager quelques faits qui démontrent ce que nous venons d'avancer.

23. 1° *Les Papes ont expressément défendu aux Pères de ces Conciles d'examiner de nouveau les questions dogmatiques et disciplinaires qu'ils avaient définies, avec faculté d'infirmer leurs jugements.*

Commençons par le Concile d'Ephèse. Le Pape saint Célestin, qui déjà antérieurement avait condamné Nestorius,

(1) Alexandre VII dans la Constitution : *Regiminis apostolici*, 1665 ; Clément XI dans les bulles : *Vineam Domini sabaoth*, du 15 juillet 1705 ; *Unigenitus*, de l'année 1713 ; et *Pastoralis officii*, de l'année 1718.

(2) V. cette vérité proclamée par l'Assemblée du clergé de France, de 1653, ci-dessus, pag. 129, note 1.

charge saint Cyrille, son Légat, de procéder à sa déposition. « Quamobrem, *dit-il*[1], nostræ Sedis auctoritate adscita, nostraque vice et loco cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate *sententiam exequeris :* nempe, ut nisi decem dierum intervallo ab hujus nostræ admonitionis die numerandorum nefariam doctrinam suam conceptis verbis anathematizet, illico Sanctitas Tua illi ecclesiæ prospiciat. » Le Pape ordonne donc que la sentence qu'il a prononcée soit fidèlement exécutée ; et saint Cyrille comprend ainsi les pouvoirs qu'il lui délègue ; car, dans sa lettre au Patriarche d'Antioche, il écrit ces mots qui excluent toute licéité possible de dissentiment : « Horum proinde decreto *modis omnibus parendum est* illis qui a totius Occidentis communione excidere noluerint[2]. » Plus tard le Pape saint Célestin déclare encore qu'il a confié à ses nouveaux Légats la mission d'exécuter le jugement qu'il a porté : « Dreximus pro nostra sollicitudine, *écrivait saint Célestin*[3], Arcadium et Projectum, Episcopos, et Philippum, præsbyterum nostrum, qui in iis quæ aguntur intersint, et quæ a nobis antea statuta sunt, exequantur. » Il montre ensuite le devoir des Evêques : « quibus, *ajoute-t-il*, præstandum a Vestra Sanctitate non dubitamus *assensum*[4]. » Il fait à ses Légats la recommandation suivante : « Auctoritatem Sedis apostolicæ custodiri debere mandamus. Siquidem et instructiones, quæ vobis traditæ sunt, hoc loquantur, ut interesse conventui debeatis, ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen[5]. » Quoi de plus exprès ? La sentence du Pape est définitive et irréformable ; les Evêques doivent lui donner une adhésion complète, sous peine d'excommunication ; ils doivent l'exécuter ; ses Légats

(1) Labbe, *Concilia*, tom. III, col. 349. (2) *Ibid*, tom. III, col. 380.
(3) *Ibid.*, tom. III, col. 618. (4) *Ibid.*
(5) Baluze, *Nova collect. Conciliorum*, col. 381, 382.

doivent juger les décisions des Pères, sans se soumettre à leur jugement.

Nous rencontrons le même fait au Concile de Chalcédoine. On connait la lettre dogmatique de saint Léon à l'Evêque Flavien, par laquelle il proscrivait l'hérésie d'Eutychès. Or, pour lui la cause était jugée, elle ne pouvait plus être examinée par les Pères de Chalcédoine, comme douteuse et incertaine. C'est ce qu'il écrit à l'empereur Marcien. « Ne cujusquam procaci impudentique versutia, *quasi de incerto,* quid sequendum sit, sinatis inquiri... Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum[1]. » Ecrivant enfin aux Pères du Concile, il déclare que sa lettre à Flavien contient sur le dogme de l'Incarnation un jugement très-clair et très-plein, et il défend en conséquence toute dispute à cet égard. « Unde, fratres carissimi, *rejecta penitus audacia disputandi* contra fidem divinitus inspiratam, vana errantium infidelitas conquiescat. *Nec liceat defendi quod non licet credi;* cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces, apostolicamque doctrinam, *plenissime* et lucidissime per quas ad beatæ memoriæ Flavianum Episcopum misimus, fuerit declaratum, quæ sit de sacramento Incarnationis Domini nostri Jesu Christi pia et *sincera* confessio[2]. » Un jugement très-plein peut-il être réformé par les Evêques?

Voici le Synode romain, réuni sous le Pape saint Agathon, qui écrit aux Pères du troisième Concile de Constantinople, pour leur intimer une semblable défense. « Non tamen, *dit-il,* (licet) *tamquam de incertis* contendere, sed ut *certa* atque *immutabilia* compendiosa definitione proferre. » Et même il déclare condamner ceux qui oseront refuser de confesser ce qu'il a défini : « Qui vero hæc confiteri noluerint,... perpetuæ

(1) Epist. 82. *Opera*, tom. I, col. 1044 et 1045, édit. Ballerini.
(2) Epist. 93. *Ibid.*, col. 1071.

condemnationis reos esse censemus[1]. » En outre saint Agathon ordonne aux Légats, qui doivent le représenter, « ut nihil profecto præsumant augere, minuere, vel mutare ; sed traditionem hujus Apostolicæ Sedis, ut a prædecessoribus apostolicis Pontificibus instituta est, sinceriter enarrare[2]. »

Au second Concile de Nicée, les Légats, après avoir lu la lettre de saint Adrien qui proclamait la sainteté du culte des Images, sans permettre aucune discussion, exigent l'adhésion des Evêques suspectés d'hérésie. « Dicat nobis sanctissimus Patriarcha Tarasius regiæ civitatis, si consentiat litteris sanctissimi Papæ senioris Romæ Hadriani, an non[3]. »

Enfin au quatrième Concile de Constantinople, réuni pour mettre fin à l'usurpation de Photius, déjà excommunié par Nicolas I et Adrien II, ce dernier Pape fait souscrire aux Evêques le formulaire d'Hormisdas, et par là leur fait promettre de suivre en tout, sous peine d'excommunication, les décisions du Siége apostolique[4].

C'est donc un fait constant que les Papes ont toujours prescrit aux Evêques d'adhérer aux décrets dogmatiques et disciplinaires qu'ils avaient antérieurement promulgués, sans leur permettre ni de les juger ni de les infirmer. Cette autorité des définitions apostoliques a aussi été proclamée en dehors des Conciles par les Papes Zozime[5], Boniface I[6], Gélase[7] et Nicolas I[8] qui écrivait à l'Empereur Michel : « Patet profecto Sedis apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio. »

(1) Labbe, *Concilia*, tom. VI, col. 688.
(2) Labbe, *ibid.*, tom. VI, col. 634. (3) *Ibid.* tom. VII, col. 127.
(4) Labbe, *ibid.*, tom. VIII, col. 988.
(5) *Epist. ad Conc. Carth.* Labbe, *ibid.*, tom. II, col. 1512.
(6) *Epist. ad Rufum.* Labbe, *ibid.*, tom. IV, col. 1705.
(7) Labbe, *ibid.*, tom. IV, col. 1169.
(8) *Epist. 8 ad Michaelem imp.* Labbe, *ibid.*, tom. VIII, col. 319.

Arrivons au second fait.

24. 2° *Les Evêques dans ces Conciles acceptèrent sans contradiction la situation subordonnée qui leur était faite, et reconnurent qu'ils ne pouvaient se séparer du jugement des Papes.*

A Ephèse, ils se déclarent forcés par la lettre de saint Célestin de condamner et de déposer Nestorius. « COACTI, *disent-ils*, per sacros Canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Cælestini, romanæ Ecclesiæ Episcopi, lacrymis subinde perfusi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam venimus[1]. »

Au Concile de Chalcédoine, après la lecture de la lettre dogmatique de saint Léon, les juges et le sénat de Constantinople demandent une nouvelle exposition de la foi, afin de mieux convaincre et ramener les dissidents. Que leur répondent les Evêques? Ils s'écrient : « Expositionem alteram nullus facit, neque tentamus, neque audemus exponere... Cecropius... dixit : emerserunt quæ ad Eutychem pertinebant et *super iis forma data est* a sanctissimo Archiepiscopo Romanæ urbis, et *sequimur* eum et epistolæ omnes subscripsimus. Reverendissimi Episcopi clamaverunt : ista omnes dicimus, sufficiunt quæ exposita sunt ; alteram expositionem *non licet fieri*[2]. » Ils suivent la règle que leur a tracée l'Evêque de Rome ; ils déclarent défendue toute autre exposition de la foi, que celle qu'a faite saint Léon, parce que Pierre a parlé par sa bouche.

Les Pères du troisième Concile de Constantinople acceptent également sans discussion la lettre de saint Agathon. « Et nos notionem accipientes suggestionis ab Agathone directæ et alterius suggestionis quæ facta a subjacente ei Concilio, et sequentes sensum, qui in ea continetur, sic sapimus et profitemur et credimus[3]. » Macaire, Evêque d'Antioche, n'imite pas ses col-

(1) Labbe, *ibid.*, tom. III, col. 533. (2) *Ibid.*, tom. IV, col. 337.
(3) *Ibid.*, tom. VI, col. 736.

lègues ; il refuse d'adhérer à la profession de foi du Pape, et il est condamné. C'était donc un devoir pour tous de l'approuver. Nous voyons la même règle appliquée au second Concile de Nicée. On demande à Taraise, Evêque de Constantinople, s'il reçoit ou non la lettre d'Adrien. Sa réponse est affirmative. Pourquoi ? Parce que, après avoir appliqué au Pape le texte dans lequel saint Paul loue la foi des Romains, « hoc testimonium sequi, *dit-il*, necessarium est et inconsulte agit qui huic conatur resistere[1]. » Enfin les Evêques réunis au huitième Concile, en souscrivant le Formulaire d'Hormisdas, reconnaissent de la manière la plus expresse qu'ils sont obligés d'adhérer, sous peine d'excommunication, aux décisions émanées du Siége apostolique[2].

25. 3° Le troisième fait découle de ceux que nous venons d'exposer : c'est que, *si les Evêques dans ces Conciles ont soumis les décisions pontificales à un nouvel examen, ce n'a pas été pour les révoquer en doute, ni pour les infirmer, mais pour donner à leur adhésion une forme démonstrative et solennelle ; ç'a été surtout pour convaincre et ramener les dissidents, en leur montrant que le jugement porté par le Pape était conforme à l'Ecriture et à la tradition des Pères et des Conciles.*

Que se passa-t-il à Ephèse? La lettre du Pape Célestin est-elle soumise à un nouvel examen? Nullement[3]. Les Evêques se contentent d'examiner la lettre de saint Cyrille et celle de Nestorius, afin de constater laquelle des deux doctrines opposées était conforme à la foi de Nicée. Après avoir inutilement tenté ce moyen pour amener l'hérésiarque à rétracter ses erreurs, ils prononcent contre lui une sentence définitive de déposition, et exécutent ainsi le jugement du Pape, lequel, à cet égard, était conditionnel.

Au Concile de Chalcédoine, après que la plupart des

(1) Labbe, *ibid.*, tom. VII, col. 124. (2) *Ibid.*, tom. VIII, col. 988.

(3) Voir Muzzarelli, *loc. cit.*, tom. II, pag. 44.

Pères ont souscrit et acclamé la lettre de saint Léon, un petit nombre d'Evêques d'Illyrie et de Palestine soulèvent quelques doutes relatifs plutôt à certaines expressions, qu'au fond de la lettre pontificale. Que font les Pères? Ils refusent de l'examiner de nouveau ; malgré cette opposition de l'Episcopat, les juges laïcs, pour complaire à l'Empereur, délèguent quelques Evêques « ad docendum eos qui dubitant[1], » et ils demandent après si l'exposition de la foi, faite à Nicée, est conforme à la lettre du Pape Léon. L'incident de ce nouvel examen imposé par l'autorité laïque, subi par les Pères et toléré par les Légats du Pape, pour empêcher quelques Evêques dissidents de grossir les rangs de l'erreur, que montre-t-il? Qu'on pouvait licitement douter de la vérité de la doctrine définie par saint Léon? Non. Il montre seulement que le Concile regardait comme indubitable l'irréformabilité du jugement pontifical, qu'il venait de recevoir et d'acclamer.

Au sixième Concile général, ce sont les Légats du Pape eux-mêmes qui provoquent un nouvel examen des lettres de saint Agathon, et ils le font, pour démasquer quelques Evêques soupçonnés de monothélisme. Mais quelle est la portée de cet examen ? Il n'est pas fait par tous les Pères du Concile ; mais seulement par les Evêques de Constantinople et d'Antioche, ainsi que par leurs partisans, parce qu'ils étaient suspects d'hérésie ; en outre il n'a pour objet que de vérifier les citations et les témoignages des Pères rapportés dans les lettres d'Agathon : « Recurrentes, *disent-ils,* et conferentes testimonia, quæ in eis sunt, sanctorum et probabilium Patrum cum codicibus hujus venerabilis Patriarchii, in subsequenti competens dabimus responsum[2]. » Il leur est permis de consulter la tradition pour s'éclairer, mais pas pour contredire, ni infirmer, ni condamner la définition pontificale.

(1) Labbe, *ibid.*, tom. IV, col. 369. (2) *Ibid.*, tom. VI, col. 725.

Nous devrions ici expliquer un fait historique, auquel Mgr Maret[1] et, après lui, le R. P. Gratry[2] attribuent une importance décisive, bien que les raisons qu'ils apportent aient été cent fois réfutées: la condamnation des lettres d'Honorius par le VI[e] Concile général. Mais notre cadre ne comportant pas les développements que nécessite un sujet si grave et si compliqué, nous nous proposons de le faire dans un article particulier, dans lequel nous prouverons que si le III[e] Concile de Constantinople a frappé d'anathème les lettres d'Honorius, ce ne fut pas parce qu'elles enseignaient ou définissaient le monothélisme, mais parce qu'elles autorisaient une mesure économique qui favorisait les progrès de l'hérésie; et que ce fut longtemps après la mort de ce Pape, avec l'approbation du Saint-Siége et sans préjudice de l'autorité pontificale.

Cette difficulté écartée, il nous reste à préciser le but et la portée de l'examen, auquel les Conciles ont parfois soumis les décisions des Pontifes romains.

Ce n'était pas pour les juger ni les réformer, c'était pour les entourer de nouvelles lumières et les confirmer en montrant leur conformité avec la tradition. Or, un pareil examen ne porte aucune atteinte à la suprématie Pontificale. « Novum examen, *dit avec beaucoup de raison Ballerini,* in hujusmodi Synodis, eo tantum fine institutum, ut, disjectis difficultatibus confirmatoque catholico ac definito dogmate, veritas clarius elucescat, dubitantesque vel etiam repugnantes convincantur, nihil præjudicat auctoritati præcedentis definitionis, neque vim coactivam juris eidem denegat; sed potius illam præsumit, cum renitentes ad debitum assensum hac faciliori via nitatur manuducere. Illud solum examen præjudicio esset auctoritati definientis, quo liberum et licitum fieret assentiri

(1) *Du Concile général et de la paix religieuse,* tom I, pag. 288-300.
(2) *Mgr d'Orléans et Mgr de Malines,* 1[re] lettre à Mgr Dechamps.

vel dissentire[1]. » Les Pères des Conciles que nous venons d'étudier avaient-ils cette liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer? Non. Nous l'avons vu, les Papes ordonnaient aux Evêques de recevoir leurs jugements et les Evêques reconnaissaient qu'ils y étaient obligés. Il y a plus, les lettres dogmatiques des Papes, soumises à l'acceptation des Evêques, avaient, déjà avant la tenue des Conciles, été généralement reçues, non-seulement en Occident, mais même en Orient; telles étaient notamment celles de saint Léon et de saint Agathon ; tel était le Formulaire d'Hormisdas. Ces décisions pontificales avaient donc, même dans le système gallican, acquis par le consentement de la grande majorité de l'Episcopat catholique, une valeur définitive et étaient devenues irréformables. Et Mgr Maret voudrait que les Evêques dans les Conciles, en les acceptant, eussent pu les rejeter, en les confirmant, eussent pu les infirmer! Non, une pareille liberté n'a pu être un droit des Evêques. Les faits conciliaires non-seulement ne nous en fournissent aucune trace, mais sont en opposition flagrante avec elle et la rendent impossible; ils font ressortir la plénitude de l'autorité pontificale.

Concluons : les décrets dogmatiques et disciplinaires des Papes ont commandé l'approbation des Evêques réunis en Concile, sans leur permettre ni de les juger, ni de les réformer, ni de les condamner. Les Evêques sans doute ont pu rechercher et discuter, pour éclairer leur jugement et pour ramener les dissidents, les preuves de l'Ecriture et de la tradition sur lesquelles les décisions pontificales s'appuyaient, mais n'ayant pas eu la liberté de ne pas y adhérer, il est évident qu'en y adhérant après un pareil examen, ils n'ont posé aucun acte de souveraineté.

26. Nous devons ici rencontrer une difficulté, que Mgr Maret reproduit à la suite des anciens théologiens gallicans, et

(1) *De vi et ratione Primatus Rom. Pontif.*, cap. XIII, § 11.

dont la solution répandra une nouvelle lumière sur le sujet qui nous occupe. Si les Evêques n'ont pas la liberté d'adhérer ou de ne pas adhérer aux définitions pontificales, ils ne sont plus *juges* dans les Conciles, le Pape seul est *juge*.

Certes il faut admettre et nous admettons que les Evêques, dans les Conciles, sont de vrais *juges*. Mais pour qu'ils exercent cette magistrature spirituelle, ils n'est pas nécessaire qu'ils aient la liberté complète qu'on voudrait leur attribuer.

On ne le niera pas, au Concile de Jésusalem, l'Apôtre saint Jacques exerçait véritablement les fonctions de *juge*. Et cependant pouvait-il ne pas confirmer la sentence, de l'aveu de tous infaillible, que saint Pierre venait de prononcer? En outre, dans plusieurs Conciles et surtout dans celui de Trente, les Evêques ont renouvelé contre d'anciennes hérésies les condamnations fulminées par des Conciles antérieurs. Etaient-ils libres de ne pas les condamner? Et cependant ils étaient *juges*.

Cette liberté n'est donc pas essentielle à la notion de *juge*. Juger en effet, c'est porter d'autorité une sentence conformément à la loi et avec connaissance de cause. Les Evêques dans les Conciles sont revêtus incontestablement de l'autorité judiciaire, mais l'action de leur liberté est nécessairement restreinte par la loi. Quelle est la loi à laquelle ils sont obligés de conformer leurs jugements? C'est toujours l'Ecriture, la tradition des Pères et des Conciles; ce sont aussi quelquefois, lorsque le Chef de l'Eglise s'est solennellement prononcé, les définitions pontificales. Ils ne peuvent, sans devenir prévaricateurs, pas plus se soustraire à l'empire de cette dernière loi, qu'à celui des deux autres. Pourquoi ne seraient-ils tout autant de vrais *juges* en portant une sentence conforme au jugement du Pape, qu'en se prononçant d'après l'Ecriture et la tradition, puisque, dans l'un et l'autre cas, leur liberté est restreinte et leur approbation est de rigueur? Il suffit qu'ils se prononcent en connaissance de cause, et qu'ils appuient leur sentence sur des preuves intrinsèques

ou extrinsèques, sur l'Ecriture, sur la tradition et même sur le jugement du Pontife romain. Or, il est évident que la recherche, l'examen et la discussion de ces preuves est parfaitement compatible avec l'obligation de se conformer à la sentence pontificale. En approuvant la définition du Pape, ils ajoutent leur définition à la sienne. Ils se soumettent, il est vrai, en approuvant, mais en se soumettant ils jugent. Le jugement qu'ils prononcent, est un acte d'adhésion à la loi pontificale, mais c'est un véritable jugement. C'est ce que disait Mgr de Poitiers dans une récente homélie[1] : « Si le Pontife et Juge suprême, par un droit et souvent par une nécessité que personne ne conteste, a été dans le cas de rendre sa sentence solennelle, de promulguer sa constitution décrétale avant le Concile et en dehors du Concile, est-ce qu'il n'a pas été surabondamment expliqué par nos théologiens et nos Evêques français, comme par ceux des autres nations, en particulier par l'immortel Archevêque de Cambrai, que les Evêques alors, soit assemblés, soit dispersés, encore qu'ils ne prétendent aucunement exercer sur la décision pontificale une autorité ni supériorité juridique, s'y unissent cependant par un jugement d'adhésion, d'adhésion même raisonnée et motivée, qui associe réellement leur puissance judiciaire à la puissance du Chef de l'Eglise? »

Cette doctrine est enseignée par les meilleurs théologiens, et entr'autres par Ballerini[2], par Fénelon[3] et par M. Bouix[4].

27. Il nous reste à établir et à mettre brièvement en relief une troisième vérité, proclamée elle aussi par les faits traditionnels ; nous l'énonçons en ces termes : *les Evêques, en approuvant dans les Conciles les décrets pontificaux, n'ont ajouté aucun nouveau degré à leur valeur intrinsèque.*

(1) Voir l'*Univers* du 4 octobre 1869.
(2) *De potestate summorum Pontif. et Conciliorum general.* cap. II, § 1.
(3) *De summi Pontificis auctoritate.* Appendix, *Epist.* IV, § 2, n. 2 ad 6.
(4) *De Papa*, tom. II, pag. 604-607.

Nous le reconnaissons et nous le concéderions à Mgr Maret, si les Conciles œcuméniques avaient été essentiellement plus autorisés que le Pape, si les Evêques, en approuvant les définitions pontificales, leur avaient prêté une nouvelle valeur intrinsèque, l'aristocratie épiscopale aurait une part essentielle dans la composition de la souveraineté spirituelle. Mais il n'en est rien ; nous allons le prouver.

28. Ecartons d'abord une difficulté. On a dit : Le Concile représente le corps entier de l'Eglise, tandis que le Pape n'en est que la partie principale. Or, le tout étant nécessairement plus grand que la partie, il est faux de dire, que le Concile avec le Pape n'est pas plus autorisé que le Pape sans le Concile. Nous répondons en distinguant. Veut-on considérer le Pape comme formant personnellement une partie numérique du corps de l'Eglise? A ce point de vue, il est clair que le Pape est moins que la somme des parties du corps de l'Eglise, et par conséquent que le Pape avec le Concile. Mais cela est puéril et étranger à la question. Il ne s'agit pas de la personne même du Pape, mais de l'autorité qu'il exerce sur les Evêques, réunis en Concile ou dispersés dans leurs diocèses. Or, l'autorité pontificale n'entre pas, comme partie intégrante, dans la composition de l'autorité conciliaire. Elle tient son principe, sa forme et son étendue uniquement de l'institution de Jésus-Christ, et nullement des parties qui constituent le corps de l'Eglise. Elle ne reçoit pas du concours des Evêques son complément obligé et essentiel ; elle forme une unité par elle-même, elle est simple, indivisible, inaltérable, elle est et sera toujours ce que Jésus-Christ l'a faite. C'est la remarque de Muzzarelli[1]. « Potestas Capitis non componitur aut resultat ex potestate aliarum partium hujus corporis. Est unica in Capite et plena in ipsa, non minuitur neque augetur ex separatione aut nova occa-

(1) *Loc. cit.*, tom. I, pag. LXVIII.

sione membrorum. » Il s'en faut donc qu'il soit absurde de soutenir que le Pape avec le Concile n'est pas essentiellement plus autorisé que le Pape sans le Concile.

29. Sans doute Bellarmin affirme avec raison : « Nihil majus generali Concilio legitimo et approbato[1]. » Aussi, nous ne voulons pas dire que le Pape soit supérieur à un Concile vraiment œcuménique, ce serait absurde ; car un Concile, pour être revêtu du caractère d'œcuménicité, devant nécessairement avoir à sa tête, d'une manière ou d'une autre, le Pontife romain, autant vaudrait dire que le Pape est supérieur au Pape. Mais si le Pape n'est pas supérieur au Concile général, il ne lui est pas non plus inférieur, à ne considérer que l'essence même du pouvoir qu'il exerce. Précisons notre pensée.

La grandeur d'une autorité peut être envisagée et mesurée à deux points de vue différents : d'abord au point de vue *intrinsèque*, lorsqu'on la prend en elle-même, dans sa valeur essentielle et dans la force de l'obligation qu'elle impose aux consciences ; ensuite au point de vue *extrinsèque*, lorsqu'on l'examine dans le nombre de ceux qui l'exercent et dans la forme extérieure qu'elle prend pour porter ses lois et prononcer ses jugements. Le premier aperçu nous découvre ce qu'il y a en elle d'essentiel et de principal ; le second nous la montre sous sa forme accidentelle et accessoire. Or, nous disons : bien qu'au point de vue extrinsèque et accessoire, l'autorité du Pape sans le Concile soit moindre que celle du Pape avec le Concile, cependant, au point de vue intrinsèque et essentiel, elle lui est égale.

30. Nous ne le nions pas, si l'on compare l'une et l'autre autorité uniquement par leur côté extérieur et extrinsèque, si, pour apprécier leur grandeur, on se contente de porter les yeux sur le nombre des juges qui prononcent, sur la mise

(1) *De Conciliis*, lib. II, cap. IV.

en scène des discussions et la solennité des décisions ; on trouvera que les jugements rendus dans les Conciles par la voix unanime de tout l'Episcopat l'emportent sur les décisions solennelles des Papes, et par la grandeur du spectacle qu'ils présentent, et par la puissance de l'influence qu'ils peuvent exercer pour convaincre les dissidents et pour éclairer les fidèles. C'est dans ce sens qu'il faut entendre saint Léon, lorsqu'il dit qu'il a permis de célébrer un Concile, « ut *pleniore judicio* omnis possit error aboleri[1]. » Et encore : « Gloriamur in domino... qui nullum nos in nostris fratribus detrimentum sustinere permisit ; sed quæ nostro prius ministerio *definierat*, universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensu ut *vere a se* prodiisse ostenderet, quod prius a prima omnium Sede formatum *totius christiani orbis judicium* recepisset[2]. » Saint Léon reconnaît que le jugement du Concile est *plus plein* que celui qu'il a porté, et non pas *plus autorisé*, comme traduit Mgr Maret[3], parce qu'il est prononcé par tout l'Episcopat. Il ne reconnaît pas moins à sa lettre dogmatique un caractère définitif et suprême, puisqu'il assure que sa définition venait de Dieu. Mais s'il faut accorder aux Conciles une supériorité extrinsèque, elle ne peut être qu'accessoire, et elle ne doit entrer que peu ou point en considération dans la solution de la question qui nous sépare de Mgr de Sura. Elle n'empêche pas que les deux autorités du Pape et du Concile ne puissent être égales au point de vue intrinsèque, avoir la même valeur essentielle et imposer une même obligation. Saint Léon, nous venons de le voir, l'insinue ; nous allons le démontrer.

31. Quelle est l'autorité du Pape ? Quelle est l'autorité du Concile œcuménique ? A examiner leur essence, ne sont-elles

(1) Epist. 33 ad Ephes. Synodum, cap. 2, *Oper.* tom. I, col. 865.
(2) Epist. 120 ad Theodoretum, cap. 1, *Ibid.*, col. 1219.
(3) *Du Concile général et de la paix religieuse,* tom. II, pag. 123.

pas toutes deux également complètes, également suprêmes? Ou plutôt, puisque le Pape est toujours à la tête d'un vrai Concile, ne constituent-elles pas l'une et l'autre une seule et même souveraineté spirituelle, enseignant, jugeant et gouvernant sous deux formes différentes? Nous l'avons démontré en interprétant les promesses évangéliques et en exposant les textes conciliaires, le Pontife romain, héritier des divines prérogatives de saint Pierre, possède la plénitude de la puissance ecclésiastique. Or, lorsque dans les Conciles, qui représentent le collége des Apôtres, il associe les Evêques à sa sollicitude pour porter avec eux des décrets dogmatiques ou disciplinaires, la puissance, qu'il tient de Jésus-Christ, reste ce qu'elle était, simple, parfaite, complète, suprême ; et de même que le concours de l'Episcopat ne lui fait subir aucune atteinte, de même il ne lui apporte aucun accroissement essentiel : semblable à la lumière de l'astre du jour qui n'augmente pas dans sa nature en rayonnant sur l'univers ; semblable encore à la puissance du Créateur qui n'acquiert aucun nouveau degré de développement intrinsèque, lorsqu'il s'associe les créatures dans le gouvernement du monde. Telle est l'autorité pontificale dans les Conciles : conservant toujours son identité divine, elle s'exerce toujours dans la même plénitude, en s'adjoignant le concours de l'Episcopat. Les Evêques sans doute, en ajoutant leur jugement à celui du Pape, font acte aussi d'autorité, mais d'une autorité par elle-même limitée et subordonnée , d'une autorité qui est renfermée éminemment dans celle du Pape, comme dans le foyer dont elle découle, d'une autorité enfin qui ne parvient à la souveraineté que par son union et, en quelque sorte, par sa fusion avec la souveraineté pontificale.

Bien que cette preuve soit péremptoire, nous voulons la corroborer par deux faits traditionnels.

D'abord il est évident que, si le Concile était supérieur au Pape, les décrets conciliaires devraient imposer une plus

grande obligation aux consciences que ceux du Siége apostolique. Or, pour ceux-ci comme pour ceux-là, l'obligation d'adhérer est la même ; les Conciles terminent leurs sentences par la menace de l'anathème, et le Formulaire d'Hormisdas, souscrit au huitième Concile général et reçu dans l'Eglise universelle, déclare excommuniés ceux qui refuseront d'adhérer aux constitutions pontificales. Les décisions du Saint-Siége obligent donc tout autant que celles d'un Concile général, puisqu'elles ont la même sanction.

En outre, si le tribunal du Concile œcuménique était supérieur en juridiction à celui du Pape, ne serait-il pas permis et qui pourrait défendre d'appeler de celui-ci à celui-là ? Or, un pareil appel est prohibé, d'une manière absolue, sans exception, et sous les peines les plus graves par les constitutions de Gélase[1], de Martin V[2], de Pie II[3], de Jules II[4], de Léon X[5] et de Benoît XIV[6]. Cette défense a une portée qui n'échappera à personne : elle signifie que les définitions du Saint-Siége ont une valeur aussi complète et aussi définitive que les décrets conciliaires. Les unes comme les autres sont des actes, et des manifestations de la même souveraineté spirituelle.

Nous pouvons donc dire avec le P. Perrone[7], que, si l'autorité du Concile avec le Pape est *extrinsèquement* supérieure à celle du Pape sans le Concile, intrinsèquement elle lui est égale. Ce qui revient à la distinction suivante de

(1) Labbe, *Concilia*, tom. IV, col. 1203.

(2) In concilio Constantiensi, apud Veith, *de Primatu*, § 47 ; Bouix, *de Papa*, tom. II, p. 535.

(3) Constit. *Execrabilis* de l'an 1459. *Bullarium Romanum*, tom. 1, pag. 38.

(4) Const. *Suscepti regiminis*, 1509, *Ibid.*, pag. 511.

(5) Const. *Exurge Domine*, § 7, *Ibid.*, pag. 616.

(6) *Pastoralis*, § 2. *Bullarium Bened. XIV*, vol. I, pag. 70.

(7) *Prælectiones theologicæ. De locis theologicis*, cap. IV, n. 768

Bellarmin : « Si accipiatur Ecclesia cum Papa, tunc, ut alias diximus, major est auctoritas Ecclesiæ *extensive*, quam Papæ solius, *intensive* autem æqualis[1]. » Ce qui se rapproche encore de ce mot de M. Bouix : « Concilium cum Papa *plures auctoritates* continet, non *plus auctoritatis*[2]. » Mais si le Concile œcuménique n'est pas essentiellement plus autorisé que le Pape, n'est-il pas évident que les Evêques dans les Conciles, en approuvant les définitions pontificales, n'ajoutent rien à leur force intrinsèque? N'est-il pas évident que les discussions et les examens, auxquels ces définitions peuvent être soumises dans les Conciles, ne les empêchent pas d'avoir par elles-mêmes une valeur complète et définitive?

32. Mais alors, dit Mgr Maret[3], pourquoi les Conciles? Nous répondons avec Bellarmin[4] : « Concilia generalia utilia esse et suo quodam modo necessaria, non tamen absolute et simpliciter. »

Les Conciles œcuméniques peuvent être très-utiles et même devenir moralement nécessaires, pour deux causes principalement. D'abord pour conjurer les dangers imminents que court l'Eglise dans sa doctrine attaquée, dans sa liberté violée, dans sa discipline relâchée. Quoi de plus efficace, en effet, pour combattre et arrêter une hérésie, que de lui opposer les efforts combinés de l'Episcopat, de cette grande armée des défenseurs de l'Eglise luttant contre l'erreur sous la conduite de son Chef? Quoi de plus avantageux, pour éclairer ceux qui se trompent, pour convaincre ceux qui doutent, pour retenir ceux qui hésitent, que de faire paraître sous leurs yeux l'imposant spectacle de tous les successeurs des Apôtres, unissant leurs voix à celle du Vicaire de

(1) *De Conciliis*, lib. II, cap. XIX et XIII.

(2) *De Papa*, tom. II, pag. 688.

(3) *Du Concile, etc.*, tom. II, pages 233, 234.

(4) *De Conciliis*, lib. I, cap. X.

Jésus-Christ, pour proclamer la vérité catholique? « Quid enim, *dit Fénelon*[1], magis unquam profuit ad pervincendam sectæ nascentis audaciam et ad conciliandam Ecclesiæ docilitatem infidelium, quam ea tot Episcoporum ex tot longinquis regionibus confluentium unanimitas quæ in Concilio splendidissime prænitet? » Quoi de plus propre enfin pour ramener l'ordre dans la discipline du clergé et pour restaurer parmi les fidèles la piété et la sainteté morale, que de faire décréter par tous les Evêques, réunis en assemblée générale, ce que tous les Evêques doivent inculquer à leurs troupeaux et exécuter dans leurs diocèses?

La seconde cause de la nécessité morale de la convocation des Conciles provient des difficultés inhérentes aux dogmes mêmes qu'il s'agit de définir et aux décrets disciplinaires qu'il s'agit de porter. Le Pape, ne jouissant pas du privilége de l'inspiration, mais seulement du bienfait de l'assistance divine, ne peut pas parler *ex cathedra* à la façon des prophètes; il ne doit se prononcer et juger qu'avec pleine connaissance de cause, et après avoir pris des moyens suffisants pour s'éclairer. Lorsque la lumière n'est pas assez faite dans son esprit, ni dans celui des Prélats qui l'entourent; lorsqu'il s'aperçoit que les questions à définir ne peuvent être convenablement résolues qu'à l'aide des lumières combinées de l'Episcopat rassemblé, il doit évidemment pour le bien de l'Eglise convoquer un Concile général. C'est ce que dit le P. Perrone[2] : « Accedit Pontifices ipsos identidem ejusmodi Conciliorum convocationem efflagitasse, ut medium idoneum ad quæstiones implexas ac difficiles tutius discutiendas. Nec enim sive Romani Pontificis sive Concilii œcumenici infallibilitas excludit media ad veritatem de qua agitur assequen-

(1) *De Summi Pontificis auctoritate*, cap. 37.

(2) PRÆLECTIONES THEOLOGICÆ. *De locis theologicis*, Part. I, sect. II, cap. IV, n. 768. Edit. Lovanien.

dam; quippe... non per modum infusi doni, sed per modum præsidii, sive, ut aiunt, *assistentiæ,* Deus illam promisit. » C'est encore ce qu'explique avec tant d'autorité Mgr Dechamps dans son éloquente réponse à Mgr l'Evêque d'Orléans[1] : « L'infaillibilité, *dit-il en citant le cardinal du Perron*, qu'on attribue au Pape, comme au tribunal souverain de l'Eglise, ne veut pas dire qu'il soit assisté de l'esprit de Dieu pour avoir directement sa lumière nécessaire à décider toutes les questions; mais son infaillibilité consiste en ce que toutes les questions auxquelles il se sent assisté d'assez de lumières, il les juge; et les autres, auxquelles il ne se sent pas assisté d'assez de lumières pour les juger, il les remet au Concile : Oui, *ajoute-t-il*, il les remet au Concile, non comme à un tribunal supérieur, mais pour être éclairé par le jugement des Evêques, et pour confirmer le jugement de ces vrais juges, s'il le trouve convenable, par son jugement suprême. »

Ainsi, s'opposer aux progrès d'une hérésie naissante, prévenir ou arrêter un schisme, porter remède au relâchement des mœurs et de la discipline, concerter les moyens de résister aux attaques des ennemis de l'Eglise, éclaircir les questions difficiles ou obscurcies par l'erreur et les préjugés; tel est le rôle que l'histoire assigne aux Conciles, tels sont aussi les précieux avantages qu'ils ont souvent apportés à l'Eglise.

Cependant on ne peut pas dire qu'ils soient absolument nécessaires à la conservation de la foi et au maintien de la discipline de l'Eglise. Ils apparaissent dans l'histoire comme des évènements rares, comme des remèdes exceptionnels aux maux qui affligent la société religieuse. Le divin fondateur de l'Eglise n'a pas pu se contenter d'y établir le tribunal suprême des Conciles; il a dû, pour finir les controverses sans cesse renaissantes, la doter d'un autre tribunal également suprême, mais permanent, plus simple, d'un accès

(1) V. *Univers*, 10 déc. 1869.

plus facile, d'un tribunal dont les décisions, pour être plus sommaires et moins solennelles, n'en fussent ni moins autorisées ni moins définitives : c'est celui du Pontife romain jugeant dans la plénitude de sa puissance apostolique. Et de fait, pendant une double période de trois siècles, depuis le berceau du christianisme jusqu'à Constantin, depuis le Concile de Trente jusqu'à nos jours, de nombreuses erreurs n'ont-elles pas été condamnées, les schismes n'ont-ils pas été prévenus ou terminés, les périls qui menaçaient l'Eglise n'ont-ils pas été conjurés, sans qu'ils fût besoin de remuer l'univers, pour réunir les grandes assises de l'Episcopat? L'autorité du Saint-Siége a suffi pour faire cela.

33. Il est temps de nous résumer et de conclure. Nous croyons l'avoir établi, Mgr Maret a torturé ou éludé les textes et les faits conciliaires, pour leur faire dire, malgré eux, que la monarchie pontificale est essentiellement et nécessairement tempérée par l'aristocratie épiscopale. Etudiés dans leur signification naturelle et présentés dans leur vrai jour, ils disent tout autre chose. Les textes des Conciles généraux reconnaissent, proclament, définissent que le Pape possède, de droit divin, même sur les Evêques assemblés, une autorité pleine, définitive, suprême. Les faits conciliaires, à leur tour, en nous montrant que les décrets des Evêques dans les Conciles n'ont exercé aucune force coactive sur l'approbation des Papes; que les décrets portés par les Papes ont, au contraire, commandé l'approbation des Evêques dans les Conciles; qu'enfin les Evêques, en approuvant dans les Conciles les décrets pontificaux, n'ont augmenté d'aucun degré leur valeur intrinsèque, les faits conciliaires, disons-nous, proclament avec assez d'éloquence que, tandis que les Papes ont toujours exercé dans les Conciles la plénitude de la puissance spirituelle, les Evêques, par eux-mêmes, n'y ont posé aucun acte de souveraineté. La tradition des Conciles, comme l'Evangile, en établissant notre thèse, réfute celle de Mgr de Sura.

DE L'OPPORTUNITÉ DE LA DÉFINITION DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE[1].

Dans notre premier article, nous avons exposé les arguments des adversaires de la définition, et nous avons donné les réponses que l'on peut y opposer. Dans cet article, nous résumerons les motifs que font valoir les partisans de la définition.

LIII. Le premier motif qui milite pour la définition de cette vérité, nous le tirerons de l'histoire. Pourquoi le Jansénisme a-t-il persisté si longtemps? Pourquoi a-t-il jeté de si profondes racines en France, malgré tout le zèle et tous les efforts de l'Episcopat français? C'est qu'il s'appuyait surtout sur les principes proclamés dans l'assemblée de 1682; c'est qu'il combattait les mandements des Evêques français par leurs propres armes; c'est, en un mot, que les Jansénistes ne faisaient, pour soutenir leur révolte contre les condamnations papales, que tirer les conséquences des principes posés par les Evêques français eux-mêmes. Et aujourd'hui encore, ne sommes-nous pas témoins de quelque chose de semblable? Tout le monde connaît la fameuse encyclique du 8 décembre 1864, où le Pape Pie IX renouvelle la condamnation de certaines erreurs contemporaines[2], et le catalogue y annexé des propositions déjà réprouvées dans les actes antérieurs de son Pontificat, catalogue connu sous le nom de *Syllabus*[3]. On sait également qu'en 1867, près de

(1) V. ci-dessus, pag. 83 et suiv.

(2) Cette Bulle se trouve dans les *Acta ex iis decerpta quæ apud sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata*, vol. III, pag. 160; et *Analecta juris pontificii*, tom. IV, col. 1059.

(3) Cf. *Acta, etc.*, vol. III, pag. 167; *Analecta, etc.*, tom. IV, col. 1064.

cinq cents Evêques, qui s'étaient rendus à Rome, à l'appel de Pie IX, lui présentèrent une adresse, où nous lisons :

« Ce que Pierre disait jadis : *Nous ne pouvons nous taire sur ce que nous avons vu et entendu*, vous avez toujours regardé, votre conduite le montre avec éclat, comme un saint et sacré devoir de le dire et de le pratiquer vous-même. Votre voix n'a jamais cessé de se faire entendre. Annoncer aux hommes les vérités éternelles ; frapper du glaive de la parole apostolique les erreurs du siècle, ces erreurs qui attaquent en même temps l'ordre naturel et surnaturel, et menacent de ruiner jusqu'en ses fondements toute puissance ecclésiastique et civile ; dissiper les ténèbres qu'ont amoncelées sur les esprits des doctrines aussi perverses que nouvelles ; proclamer sans crainte, persuader et recommander aux hommes tout ce qu'il y a de nécessaire et de salutaire pour le bien, soit des individus, soit de la famille chrétienne, soit de la société civile : voilà ce que vous avez regardé comme la capitale obligation de votre ministère suprême, afin que tous arrivent ainsi à connaître parfaitement ce qu'un catholique doit croire, professer et pratiquer. Nous rendons grâces à Votre Sainteté pour cette active sollicitude, dont nous lui garderons une éternelle reconnaissance ; et, croyant que c'est Pierre qui a parlé par la bouche de Pie, tout ce que, pour la garde du sacré dépôt, vous avez dit, confirmé, manifesté, nous aussi nous le disons, nous le confirmons, nous l'annonçons ; et avec une parfaite unanimité de sentiments et de langage, nous rejetons tout ce que vous avez jugé vous-même devoir rejeter et réprouver comme contraire à la foi divine, au salut des âmes et au bien de la société humaine. Car nous tenons fermement et conservons gravé profondément dans nos esprits ce que les Pères du Concile de Florence ont unanimement défini dans le décret d'union, à savoir que *le Pontife romain est le Vicaire du Christ, le Chef de l'Eglise universelle, le Père et le Docteur*

de tous les chrétiens, et qu'à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, a été donnée par Notre-Seigneur Jésus-Christ la pleine puissance de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle[1]. »

Il semble que cette adhésion solennelle de l'Episcopat à l'enseignement de Pie IX ne peut plus laisser aucun doute dans l'esprit des catholiques et que tous doivent rejeter les doctrines réprouvées et condamnées par Pie IX. Que voyons-nous cependant? C'est qu'un certain nombre de catholiques, ou du moins de personnes qui prétendent conserver cette qualité, ont une peur excessive que le Concile ne confirme la condamnation des propositions contenues dans le *Syllabus*; comme si le Concile pouvait ajouter quelque chose à l'autorité intrinsèque de la réprobation dont

(1) « Quod enim Petrus olim dixerat : *Non possumus quæ vidimus et audivimus non loqui,* Tu pariter sanctum et solemne habuisti, ac nunquam non habere luculenter demonstras. Non enim unquam obticuit os Tuum. Tu æternas veritates annunciare; Tu sæculi errores, naturalem, supernaturalemque rerum ordinem atque ipsa ecclesiasticæ civilisque potestatis fundamenta subvertere minitantes, apostolici eloquii gladio configere; Tu caliginem novarum doctrinarum pravitate mentibus offusam dispellere ; Tu quæ necessaria ac salutaria sunt tum singulis hominibus, tum christianæ familiæ, tum civili societati intrepide effari, suadere, commendare supremi tui ministerii es arbitratus; ut tandem cuncti assequantur, quid hominem catholicum tenere, servare ac profiteri oporteat. Pro qua eximia cura maximas Sanctitati Tuæ gratias agimus, habituri sumus sempiternas; Petrumque per os Pii locutum fuisse credentes, quæ ad custodiendum depositum a Te dicta, confirmata, prolata sunt, nos quoque dicimus, confirmamus, annuntiamus, unoque ore atque animo rejicimus omnia, quæ divinæ fidei, saluti animarum, ipsi societatis humanæ bono adversa, Tu ipse reprobanda ac rejicienda judicasti. Firmum enim menti nostræ est, alteque defixum, quod Patres Florentini in Decreto unionis unanimes definiverunt : *Romanum Pontificem Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ Caput et omnium Christianorum Patrem et Doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino Nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse.* »

elles sont frappées. Et pourquoi ne se soumettent-elles pas à l'enseignement du Pape et du corps épiscopal si clairement manifesté? Leur refus se fonde sur le prétexte que, le Pape n'étant pas infaillible, elles ne sont pas obligées d'accepter ses condamnations. De là vient que nous les voyons encore soutenir des doctrines erronées, et persévérer dans un si déplorable errement, auquel seul peut mettre fin la définition de l'infaillibilité Papale. L'histoire nous prouve donc qu'il serait opportun de définir cette vérité, afin d'opposer une digue à l'esprit du mal et afin d'étouffer ainsi l'erreur d'une manière plus prompte et plus assurée.

LIV. On doit regarder comme opportune une définition qui ferait disparaître la désunion théologique et pratique qu'entretient dans l'esprit et le sentiment des fidèles l'existence prolongée de l'erreur gallicane. Comme le dit très-bien Mgr Manning, «la vérité engendre l'union et la paix ; le doute engendre de secrètes antipathies, des discussions et des erreurs. Nous vivons à une époque et dans un pays où les catholiques sont forcés d'entendre, et, sinon de lire, au moins de savoir ce que l'opinion publique et la presse d'un peuple anticatholique peut dire contre la foi et l'Eglise. Ils entendent dire que leurs pasteurs sont des ultramontains exagérés et extrêmes, qu'ils sont imbus de préjugés, ignorants, superficiels, sans notions d'histoire, faux dans leurs raisonnements. Ils l'entendent peut-être avec peine et en souffrant, mais il en reste quelque chose. Il en résulte des doutes et des craintes. Ils se disent en eux-mêmes : *peut-être, après tout, il y a quelque chose de vrai. S'il n'y avait rien, le dirait-on si souvent et avec autant de confiance? Il n'y a pas de fumée sans feu.* Quelques catholiques aussi, Dieu sait pour quel motif, ont ajouté à ce scandale, partie en écrivant sous leur signature, partie par des articles anonymes dans les journaux et les revues des protestants. Tout cela expirerait comme la fumée quand l'âtre est froid, s'il y

avait une déclaration de la vérité venant de l'autorité [1]. » C'est aussi ce que fait très-bien remarquer la *Revue du monde Catholique* en ces termes : « Nous avions la paix, dit Mgr Dupanloup, et une définition allumera la guerre. Hélas! nous n'avons pas la paix et la lettre même de Mgr l'Evêque d'Orléans en est la preuve. Le monde catholique est divisé et le sera jusqu'à ce que la question soit résolue. A ce moment la paix renaîtra, parce que les attaques cesseront et que toute lutte deviendra impossible. Les opinions particulières seront abandonnées. Tous les membres de l'Eglise, prélats et fidèles, dominés par l'éclatante autorité du Concile, se confondront dans un même sentiment d'obéissance et de foi, et s'écrieront d'une seule voix : *Credo*. Alors seulement il n'y aura plus ni gallicans, ni ultramontains, ni autoritaires, ni libéraux, mais des fils réunis autour du père commun, et le spectacle de cette unité sera le plus puissant attrait pour faire rentrer au bercail nos frères séparés [2]. »

LV. Car la division des catholiques sur ce point, suite de l'absence d'une définition, est de nature à retarder la conversion des protestants eux-mêmes. Ecoutons encore Mgr Manning, développant cet argument : « Tous ceux qui ont quelque expérience de l'état des esprits en dehors de l'Eglise et dans leurs pénibles tentatives de rapprochement, et tous ceux dont c'est le devoir d'entendre et de lire les objections de ceux qui, sans rentrer en eux-mêmes, empêchent les autres de le faire, savent que les prétendus doutes sur l'infaillibilité et les extravagances supposées des ultramontains, reviennent dans chaque cas avec la monotonie et la constance de la marée. L'effet de ce système est d'indisposer la volonté et de la rendre confuse et perplexe. Une autorité douteuse, comme une loi douteuse, n'impose aucune obliga-

(1) *Le Concile œcuménique et l'infaillibilité du Pontife romain,* chap. II, § III, n. VIII, pag. 62. (2) Livraison du 25 novembre 1869, pag. 492.

tion. Personne ne se soumettra à ce qu'on ne connaît pas. Les discussions du gallicanisme et de l'ultramontanisme obscurcissent l'autorité de l'Eglise et la font paraître douteuse. Complètement fausse et déraisonnable, l'opinion gallicane a pour effet d'alarmer et de troubler l'esprit, de le rendre incapable de discernement et de détourner la volonté de la soumission[1]. » Cette division a pour effet de faire croire aux protestants que nous sommes divisés sur les matières de foi, et est de nature à mettre obstacle à leur conversion.

LVI. Cette définition est nécessaire pour compléter le *Traité de la Foi divine* et le *Traité de l'Eglise*. Nous ne sommes obligés de croire de *foi divine* que ce qui nous est proposé par une autorité infaillible ; car si l'auteur de la proposition est faillible, la certitude d'où nous vient cette révélation, ne peut qu'être faillible ; elle n'exclut donc pas le doute et, pour cette raison, n'engendre pas la foi ; car, comme dit Mgr Manning, « où est la foi, le doute ne peut exister, et où règne le doute, la foi cesse[2]. » Or, c'est par la bouche du Souverain Pontife que les vérités révélées sont ordinairement proposées à notre croyance. Le *Traité de la Foi divine* reste donc incomplet tant que l'infaillibilité du proclamateur n'est pas nettement définie.

LVII. Il en est de même du *Traité de l'Eglise*. Nous y voyons que le Pape est le Vicaire de Jésus-Christ, le Chef de l'Eglise, le Docteur de tous les chrétiens, qu'il est investi de la pleine puissance de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle. L'enseignement de ce Docteur, ses déclarations et ses condamnations en matière de foi et de morale sont-elles faillibles ou infaillibles?

L'importance pratique de cette question est évidente, quand on réfléchit que, depuis dix-huit siècles, l'Eglise a très-souvent formulé sa foi par l'organe de son Chef seul.

(1) *Loc. cit.*, n. IX, pag. 63. (2) *Ibid.*, n. XI, pag. 69.

Depuis le Concile de Trente, les Pontifes ont élaboré et expressément condamné une longue série de propositions théologiques et philosophiques. « Ces condamnations, *demande Mgr Manning*, sont-elles faillibles ou infaillibles? Exigent-elles de nous l'assentiment de la foi basé sur l'autorité divine dont elles émanent; ou sont-elles de vénérables paroles, méritant toujours notre respect avec notre assentiment si elles nous conviennent, avec notre silence, si elles ne nous plaisent pas? L'Eglise a-t-elle depuis trois cents ans pris par erreur des décisions, et accepté des vraisemblances pour des certitudes, et cela en matière de foi et de moralité, en y comprenant l'absolution des péchés[1]? » On voit que la question est éminemment pratique, et la solution en est requise pour compléter le *Traité de l'Eglise*.

LVIII. « On a besoin, *dit encore Mgr Manning*, de la définition de l'infaillibilité du Pontife parlant *ex cathedra*, pour chasser des âmes catholiques l'esprit exagéré d'indépendance nationale et d'orgueil qui, dans ces derniers siècles, a si profondément affligé l'Eglise. S'il existe quelque chose qu'un catholique anglais doive savoir, c'est l'influence subtile et furtive par laquelle l'esprit national envahit et s'assimile l'Eglise, ainsi que les fruits amers de l'hérésie et du schisme qu'entraîne naturellement cette assimilation.

» L'histoire d'Angleterre, de saint Thomas de Cantorbéry à Henri VIII, est une série de sérieux empiétements du pouvoir civil sur la liberté de l'Eglise dans toutes ses opérations, dans ses possessions, sa discipline, ses élections, ses tribunaux, ses appels et sa juridiction. Toute l'Eglise anglaise se chargea et se satura de l'esprit séculier; son esprit s'obscurcit et sa volonté fut trahie, jusqu'à ce qu'enfin, sous Henri VIII, sa résistance fût vaincue par quelques actes d'intimidation. Elle tomba dès-lors complètement sous la puissance de la cou-

(1) *Ibid.*, n. XIII, pag. 70 et 71.

ronne. Le schisme une fois complet, l'œuvre de l'hérésie était inévitable, et on la poursuivit à loisir.

» Telle pourrait aussi avoir été l'histoire de la France, de Charles VII à Louis XIV. La monarchie française pesait sur l'Eglise de France. On poursuivait fermement le système de soumettre les libertés ecclésiastiques aux parlements et aux tribunaux du pays; mais l'Eglise d'une grande nation ou plutôt d'une aggrégation de nations en contact fréquent et en affinité avec le Saint-Siége, avec la mémoire et même l'influence présente d'Avignon au milieu d'elle, ne pouvait succomber sous un maître royal, comme l'Eglise d'une île éloignée et détachée de Rome a cédé sous la violence d'un tyran couronné.

» La grande Eglise de France a été réellement par ses traditions nationales conduite sur le bord de l'abîme, mais elle n'a jamais franchi la limite. Le nationalisme anglais est devenu le schisme anglais. Le nationalisme français s'est arrêté aux articles gallicans... Le gallicanisme est une forme très-séduisante de catholicisme national, qui, sans rompre l'unité ou violer positivement la foi, satisfait l'orgueil inhérent à toutes les grandes nations et encourage la puissance civile à patroner l'Eglise locale par une tutelle fatale à sa liberté[1]. »

Les Eglises d'Allemagne savent combien ce patronage leur a été funeste depuis un siècle surtout. La définition de la souveraine autorité du Pape et de son infaillibilité est de nature à faire disparaître cet esprit exagéré d'indépendance nationale; de sorte que, sous ce rapport, la définition serait très-opportune.

LIX. Elle le serait encore sous un autre point de vue. Nous entendons chaque jour les Evêques se plaindre de l'affaiblissement du principe de l'autorité, et ce n'est pas sans raison : il est donc nécessaire de raffermir ce principe dans

(1) *Ibid.*, n. XIV, pag. 71 et suiv.

son représentant le plus auguste. « La Papauté, *dit la Revue du monde catholique*, a besoin d'être protégée, et la raffermir, c'est affermir en même temps l'Episcopat. Partout le principe du pouvoir est attaqué: dans la famille, dans la société, dans l'Eglise. Partout la révolution frappe à la tête. Dans l'Etat cette tactique est visible. Elle ne l'est pas moins dans l'Eglise. Tandis que l'Episcopat jouit d'une paix relative, toutes les colères de la révolution se déchaînent contre les Souverains Pontifes. Elle les outrage, elle les accable, elle veut les renverser. Quels crimes ont-ils commis ? Aucun. Mais leur pouvoir domine et protége tous les pouvoirs de ce monde.

» Tantôt on attaque la Papauté de front, tantôt on cherche à l'affaiblir. Retirer au Pape la solution dernière des questions de foi, pour les ennemis du Saint-Siége quel triomphe ! Ils détruisent ainsi dans la Papauté le principe même du pouvoir. Quoi qu'elle dise, quoi qu'elle décide, elle verra se dresser devant ses décisions l'appel au Concile. Qu'un moine jette son froc et coure les grands chemins, il en appellera au Concile de la condamnation qui l'atteint. Qu'un curé révolté contre son Evêque soit interdit, il en appellera au futur Concile, s'installera dans sa paroisse et la question restera pendante. Au dehors de l'Eglise, la résistance sera bien plus vive encore. Les enseignements de la Papauté seront frappés de discrédit.

» Mais cette autorité que le Pape perdra, le Concile même ne la gagnera pas. Le public ne pourra pas comprendre que des membres dont aucun n'est infaillible isolément acquièrent l'infaillibilité en s'assemblant. Il demandera d'où vient dans un total ce privilége nouveau qui n'existe pas dans les éléments. Et alors la nature même de l'infaillibilité s'altèrera dans l'esprit du fidèle. Il la confondra avec la simple autorité d'une assemblée souveraine, qui peut se tromper, bien que personne ne puisse la convaincre d'erreur. L'infaillibilité

surnaturelle disparaîtra, elle sera remplacée par cette simple probabilité que des hommes graves délibérant en paix arrivent ordinairement à la vérité. Il semble que de cette notion à celle de l'infaillibilité proprement dite il n'y a qu'une imperceptible distance ; c'est un abîme qui les sépare. C'est la probabilité substituée à la certitude ; c'est le doute jeté dans la foi. C'est en pratique introduire la faculté d'en appeler du Concile au Concile mieux informé.

» Exagérons-nous ? Mais ces mots se trouvent tout au long dans la dernière lettre du P. Hyacinthe. Il a cru ne se séparer que des exagérations ultramontaines, et d'un seul bond il s'est trouvé en révolte contre toute l'autorité de l'Eglise et lancé en pleine hérésie.

» Encore bien que la thèse de l'infaillibilité pontificale puisse être discutée d'une certaine façon, nous sommes fondés à dire que l'abandonner dans les circonstances présentes équivaut à la destruction de l'autorité même de l'Eglise.

» Le moment est-il bien venu pour porter à la Papauté ce coup redoutable ? Il n'y a plus dans le monde qu'une seule autorité debout, c'est la sienne. En elle seulement la notion du pouvoir est restée intacte et c'est l'infaillibilité qui l'a gardée. La déclarer faillible, c'est la soumettre au jugement des hommes ; et la soumettre à ce jugement, c'est l'exposer à la déchéance[1]. »

LX. Les attaques, auxquelles l'infaillibilité est en butte, rendent sa définition plus qu'opportune : elles la rendent aujourd'hui nécessaire. Que veulent maintenant les adversaires de l'infaillibilité ? Mgr Maret ne veut rien moins que changer la constitution de l'Eglise : d'une véritable monarchie il veut faire une espèce de république aristocratique, à la tête de laquelle serait le Pape. A la vérité, Mgr Maret ne se sert pas de ces termes-là : l'Eglise est, pour lui, une monar-

(1) N° du 25 novembre 1869, pag. 489 ss.

chie pour ainsi dire constitutionnelle, le pouvoir souverain résidant dans le Pape et les Evêques. Mais, comme le Pape est obligé de suivre l'avis de la grande majorité des Evêques[1], il s'ensuit que, en réalité, le gouvernement de l'Eglise serait une véritable république aristocratique.

On a été plus avant : on a représenté les défenseurs des prérogatives papales comme appartenant à une école qui s'appuie sur *des mensonges proprement dits*, sur *des falsifications sciemment pratiquées ;* sur *des interpolations et des mutilations frauduleuses, introduites dans les textes les plus certains et les plus respectables*[2]*;* à une *école d'erreur, fondée sur la passion, l'aveuglement, l'emportement, école aujourd'hui décidée, sans rien voir et sans rien entendre, à tout nier et à*

(1) « Sans doute, *dit Mgr Maret*, le Concile aura les plus grands égards pour les opinions, les vœux, les enseignements de son chef. Mais ce chef n'est pas maître absolu du Concile, ne pouvant lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements, ne devant porter aucune atteinte à la liberté du Concile, ce chef, disons-nous, ne peut point se séparer de la grande majorité des Evêques, et il devra prononcer ses sentences selon les votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Eglise. Nous n'examinerons pas longuement ici ce qui arriverait dans le cas où le Pape refuserait obstinément de confirmer les décisions de cette grande majorité, et où il naîtrait de ce refus un conflit gravement périlleux pour la foi et pour l'Eglise. Si tous les moyens de conciliation et de temporisation étaient rendus inutiles, le Pape s'exposerait à la rigueur des peines canoniques. » *Du Concile général et de la paix religieuse*, tom. I, pag. 424. Comme l'auteur le dit un peu plus avant, le Pape cesserait, par le fait même, d'être Pape : « Si le Pape, ce que Dieu ne permettra jamais, il faut l'espérer, se séparait obstinément et définitivement de cette grande majorité conciliaire, il se séparerait de l'Eglise, et dès-lors il cesserait d'être Pape. » *Ibid.*, pag. 540. Que pourraient répliquer Mgr Maret et les adversaires de la définition, si le Pape, s'appuyant sur ces paroles, leur disait qu'il ne lui est pas libre, d'après leurs propres principes, de se séparer de la grande majorité conciliaire qui trouve cette définition opportune et qui la demande ?

(2) *Mgr d'Orléans et Mgr de Malines*, 1re lettre à Mgr Dechamps ; par A. Gratry, *init.*

tout affirmer, dans le sens où elle se précipite[1]; à une école de *menteurs, de fourbes*, et de *faussaires*[2]; à une école *d'ignorance, d'aveuglement, et de demi-bonne foi, ou même de mauvaise foi, qui croit à la bonté du but et à sa vérité, mais qui, pour atteindre ce but, a recours à la ruse, au mystère, à la force, au mensonge, à la confection frauduleuse de pièces fausses*[3]; à une *école d'erreur, qui aspire à régner aujourd'hui sans partage, qui est depuis des siècles, et surtout en ce siècle, l'opprobre de notre cause et le fléau de la religion*[4]; à une *école d'erreur, que l'Evêque d'Orléans a si bien nommée par son nom* romanisme insensé, *que Fénelon a si bien décrite, et dont il dit avec une profonde vérité qu'il la redoute plus pour l'Eglise que toutes les sectes hérétiques*[5]; *école qui ferait perdre la foi aux faibles*[6]; à une *école de voleurs et de fabricants de fausse monnaie religieuse et morale*[7]; à une *école d'erreur qui n'est autre que l'obstacle prévu par le Christ*, ces portes de l'enfer, *qui essaieront de prévaloir contre l'Eglise, mais qui ne pourront prévaloir*[8]; à une *école d'erreur qui trouble aujourd'hui l'Eglise*[9]; *qui continue à faire circuler des pièces fausses, et à vivre de leurs conséquences et de leur esprit*[10]; à une école qui *oublie le Christianisme*, qui *méprise l'Evangile et Notre-Seigneur Jésus-Christ*[11]; à une école enfin qui *tente de changer la constitution de l'Eglise*[12].

LXI. Ces accusations, qui viennent de France[13], ne sont

(1) *Ibid.*, § 5. (2) *Ibid.*, § 7 et 12; 2e lettre, *init.* et § 6; 3e lettre, § 6.
(3) *Ibid.*, 1re lettre, § 9. (4) 2e lettre à Mgr Dechamps, *init.*, et § 6.

(5) M. Gratry, qui s'élève avec tant de véhémence contre les prétendues falsifications de l'école ultramontaine, devrait bien s'abstenir de lui en donner l'exemple; car on peut, à juste titre, lui reprocher d'avoir falsifié le passage de Fénelon, en présentant comme écrit à l'adresse de l'école ultramontaine ce que l'Archevêque de Cambrai disait des Jansénistes.

(6) *Ibid.*, § 6. (7) *Ibid.*, § 7. (8) *Ibid.*, § 8. (9) *Ibid.*, 3e lettre, § 1.
(10) *Ibid.*, § 2. (11) *Ibid.*, § 6. (12) *Ibid.*, § 7.

(13) On sait que M. Gratry a déjà publié trois lettres où il attaque l'infailli-

que l'écho de celles parties d'Allemagne, où l'on soutient des doctrines maintes fois condamnées et que l'on peut qualifier d'hérétiques et schismatiques. En effet, sous prétexte d'opposition à la définition de l'infaillibilité, on y attaque la primauté du Souverain Pontife, en dénaturant tous les faits de l'histoire avec la plus insigne mauvaise foi [1]. On falsifie le décret du

bilité du Pape d'une manière vraiment déplorable. Il va jusqu'à dire « que cette doctrine est évidemment fausse, n'ayant été confessée par aucun des grands noms de la théologie dans aucun siècle, sinon par ceux qu'ont trompés les mensonges et les fraudes aujourd'hui reconnus. » *Ibid.*, 2e lettre, § 7. Il n'est pas surprenant que, dans un mandement parfaitement raisonné, en date du 19 février 1870, Mgr de Strasbourg ait flétri et condamné ces écrits, « comme renfermant des propositions fausses, scandaleuses, outrageantes pour la sainte Eglise romaine, ouvrant la voie à des erreurs déjà condamnées par les Souverains Pontifes, téméraires et sentant l'hérésie; » condamnation à laquelle s'est associé Mgr l'Evêque de Saint-Dié. Mgr De La Tour d'Auvergne, Archevêque de Bourges, a également, par sa lettre du 21 février 1870, réprouvé ces écrits, « comme attentatoires à l'honneur et aux doctrines du Saint-Siége, comme contraires à l'enseignement traditionnel des écoles catholiques, et enfin comme dangereux pour la foi des fidèles. » Par un mandement, en date du 23 février 1870, l'Evêque de Liége les condamne aussi, et, comme l'Evêque de Strasbourg, défend au clergé et aux fidèles de son diocèse « de lire les dites lettres, de les communiquer et de les conserver chez eux, » et il étend cette défense à tous les écrits que le même auteur publierait par la suite en matière de théologie, à moins qu'ils ne soient revêtus de l'*imprimatur* canonique. Semblable condamnation a été portée par les Evêques de Quimper, Belley, du Mans, de Saint-Claude, de Nimes, de Fréjus, de Rodez, qui prévient en outre ses diocésains qu'ils ne peuvent conserver, ni lire les journaux qui répandent ou prônent ces lettres; et par d'autres encore.

(1) Parmi les publications hostiles au Saint-Siége, dont les auteurs se prétendent encore catholiques, vient en premier lieu le pamphlet intitulé : *le Pape et le Concile*, qui a paru sous le pseudonyme de Janus et a pour auteur Döllinger, professeur à l'Université de Munich. L'auteur y dit crûment que, depuis le milieu du IXme siècle, la Papauté commence à devenir, et apparaît dans l'organisme de l'Eglise comme une *excroissance difforme, morbide, suffocante,* laquelle non-seulement paralyse et détruit en elle ses meilleures forces vitales, mais est la cause d'une infirmité très-complexe, multiple. Pag. 8 et 9. Depuis le IXme siècle, dit il encore un peu plus avant, la primauté

Concile de Florence[1]; on va jusqu'à nier son œcuménici-

prit une signification plus étendue, signification artificielle, morbide plutôt que saine et naturelle. *La primauté devint la Papauté.* Pag. 11. La transformation, d'après Janus, s'est obtenue à force de falsifications. Rome, par les fraudes d'autrui et par ses propres fraudes, parvint insensiblement à usurper dans l'Eglise cette monarchie absolue que déjà elle possède depuis plusieurs siècles. Textes apocryphes ; autorité des Conciles et des Pères, dénaturée ou inventée; histoires mensongères ou falsifiées ; documents bâtards ; en somme, toutes sortes de *faux papiers*, voilà les bases, et, notez-le bien, les *bases uniques* du trône papal. Voici le jugement de Mgr Ketteler, Archevêque de Mayence, sur cet ouvrage : « Le livre de *Janus* n'est pas seulement dirigé contre l'infaillibilité du Pape, mais encore contre sa primauté elle-même, contre cette grande et divine institution dans l'Eglise, à laquelle nous devons par l'unité si véritablement la victoire de l'Eglise sur ses adversaires pendant tous les siècles. Le *Janus* est également un tissu d'altérations sans nombre des faits de l'histoire, auquel on ne saurait peut-être comparer que les *Lettres provinciales* de Pascal pour le manque de véracité. » Parlant ensuite des *Considérations présentées aux Evêques du Concile sur la question de l'infaillibilité du Pape,* par Döllinger, le même Prélat dit que cet écrit est, à la vérité, beaucoup plus modéré que le *Janus*, mais qu'il est en général parfaitement d'accord avec lui pour les pensées, et qu'il suit une direction tout à fait semblable. V. *Univers* du 18 février 1870.

(1) Döllinger accuse les Evêques, qui ont demandé la définition de l'infaillibilité d'avoir tronqué le texte du Concile de Florence. Ils ont pris la version : *quemadmodum* ETIAM *in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur.* Il avoue, à la suite de Pierre De Marca, que cette version renverse son système, établit la pleine puissance du Pape, et la reconnaît fondée sur les actes des Conciles et sur la législation canonique. Aussi il la rejette comme contraire à l'histoire même du Concile et la dit l'œuvre du faussaire Abraham Bartholomæus qui vivait au seizième siècle. D'après Döllinger, la teneur originelle et conforme au grec, est : *quemadmodum* ET *in actis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur.* Le sens en est : *juxta eum modum quo in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur.* Si quelqu'un tronque le texte du Concile de Florence, c'est Döllinger. La bibliothèque du Vatican possède trois manuscrits des actes du Concile de Florence, savoir les nos 4037, 4128 et 4136 ; et ces trois manuscrits portent la version *quemadmodum* ETIAM. En outre, dans les archives de la basilique vaticane, on conserve un des originaux du décret d'union. Or, dans cet original, on lit en caractères très-nets et complétement le mot ETIAM

té [1]. En présence de ces faits, quelles seraient les conséquences du silence du Concile sur ce point? La première conséquence serait de relever le Gallicanisme et de l'envelopper d'une auréole d'autorité qui lui a fait défaut jusqu'aujourd'hui. Si le Concile se tait sur cette question, « on pourra, *comme dit très-bien Mgr Manning*, prétendre que le Gallicanisme a

que Döllinger appelle une falsification du seizième siècle. Le chanoine Cecconi, de Florence, vient d'examiner l'exemplaire original du décret d'union, qui repose à la bibliothèque laurentienne, à Florence, et est revêtu des bulles du Pape et de l'Empereur, de la signature de ce dernier, des Pères du Concile et de Blondus, secrétaire du Pape Eugène. Or, cet exemplaire porte : *Quemadmodum* ETIAM, etc. M. Cecconi a de même examiné six autres exemplaires authentiques qui se trouvent à Florence, et dans tous il a trouvé ETIAM. La même version se retrouve dans les autres exemplaires authentiques de Bologne et de Paris, comme l'atteste Schelstraete. Ce ne sont donc pas les Evêques, qui sollicitent la définition de l'infaillibilité, qui tronquent le Concile de Florence, mais M. Döllinger. Une autre preuve nous en est donnée par S. Antonin, qui, en sa qualité d'Archevêque de Florence, fut un des principaux membres de ce Concile. Il atteste expressément que les Pères ont voulu exprimer par la phrase en question, que la doctrine de la tradition s'accordait avec celle de l'Ecriture, à laquelle se rapportait la première partie du décret.

(1) Pour nier l'œcuménicité de ce Concile, Döllinger s'appuie sur ce que, d'après lui, les neuf dixièmes du monde catholique ne prirent pas de part au Synode convoqué par Eugène IV, et cela parce qu'ils considéraient cette assemblée comme illégitime vis-à-vis du Concile de Bâle; et sur ce qu'en France, avant la révolution, assure-t-il, le Synode de Florence a été rejeté de tout temps comme illégitime. Le Cardinal de Guise l'a déclaré au Concile de Trente, sans éprouver la moindre contradiction. Dans ces lignes, Döllinger trahit une grande ignorance des conditions requises pour qu'un Concile soit œcuménique. Noël Alexandre, zélé défenseur des doctrines gallicanes, en fait l'énumération, puis conclut en ces termes : « Ex his œcumenici Concilii notionibus, tum ex Patribus et Conciliis ipsis, tum ex theologis scholasticis depromptis, facile colligitur Florentinam Synodum œcumenicam esse ac dici debere ; siquidem ex Episcopis Orientis et Occidentis congregata est a Romano Pontifice Eugenio IV, qui ipsi præfuit : adfuere Constantinopolitanus Patriarcha, et Alexandrini, Antiocheni, Hierosolymitani Patriarcharum Vicarii. .. Adfuere Concilio aliqui Gallicanæ Ecclesiæ Præsules.... Generalem esse (dico) nimirum convocatione, congregatione, repræsentatione universalis

trouvé place parmi les opinions tolérées, ou tout au moins qu'on peut le suivre avec impunité. Je ne vois rien qu'on puisse répondre à cela. C'est à peine si on pourrait dire que l'on n'a pas jugé opportun de s'occuper d'une négation aussi grave contre une doctrine universellement enseignée hors de la France, ni de mettre à exécution les actes d'Alexandre VIII, d'Innocent XI et de Pie IX, qui l'ont formellement censurée[1]. » C'est aussi ce que fait ressortir Mgr Dechamps, en ces termes : « Il nous semble que le Concile ne se taira pas. — Et pourquoi? Parce qu'à l'abri du silence solennel, du *silence œcuménique* et plein d'égards pour elle du premier Concile assemblé depuis 1682, l'opinion simplement soufferte jusqu'ici dans l'Eglise relèverait la tête, prendrait des forces nouvelles, et se poserait fièrement comme ayant droit au respect de tous. N'est-ce pas justement pour qu'il en soit ainsi, que le Gallicanisme d'Etat, absolutiste ou libéral, espère

Ecclesiæ, utque uno verbo omnia complectar, auctoritate. Enim vero cur legitima et œcumenica non censeretur, cum ipsi conveniant characteres omnes, quibus legitimam seu bene gestam Synodum Gelasius I delineat in epistola ad Episcopos Dardaniæ? *Bene gesta Synodus*, inquit, *id est, secundum Scripturas, secundum Traditionem Patrum, secundum ecclesiasticas regulas pro fide catholica et communione prolata, quam cuncta recipit Ecclesia : quam maxime Sedes Apostolica comprobavit.* » Historia ecclesiastica, sæc. xv et xvi, Dissert. x, Art. i, n. vi.

Quant à l'assertion de Döllinger, que la France ne reconnaît pas le Concile de Florence, nous lui dirons avec Noël Alexandre, *ibid.*, qu'elle est démentie par l'accord presqu'unanime des théologiens français. C'est aussi ce qu'atteste le savant P. Berthier, tout gallican qu'il est, en ces termes : « Ce sentiment du Docteur Dominicain (Noël Alexandre) est aussi celui de M. De Marca; de M. Bossuet, de la Faculté de théologie de Paris, et de tout le clergé de France. » *Histoire de l'Eglise gallicane*, livre xlviii, tom. xvi, pag. 406. On voit par là quelle confiance méritent les assertions du prévot de Munich, qui s'oublie au point de ne parler du Concile de Florence que d'après les calomnies des schismatiques Grecs, calomnies que Noël Alexandre a réfutées depuis longtemps. *Loc. cit.*

(1) *Loc. cit.*, n. v, pag. 58.

ce silence? Nous croyons donc que le Concile ne le gardera pas[1]. »

Une autre conséquence, ce serait d'amoindrir l'autorité du sentiment qui reconnaît l'infaillibilité du Pape; bien plus, ce serait anéantir cette croyance dans le peuple : car, pour le peuple, le Pape sera déclaré faillible ou infaillible. Si son infaillibilité n'est pas proclamée, le peuple le tiendra pour faillible. Telle serait la conséquence du silence du Concile : l'anéantissement, au moins chez le peuple, de la croyance à l'infaillibilité du Souverain Pontife, et, par suite, l'impossibilité ou du moins une extrême difficulté de lui faire accepter à l'avenir les décisions émanées du Saint-Siége. Cette opposition paraîtrait, du reste, naturelle et assez raisonnable. Car, de quel droit, voudrait-on soumettre ma raison à une autorité faillible? Qu'elle doive plier devant une autorité infaillible, qu'elle doive accepter ses jugements, je le conçois et je l'admets. Mais du moment que vous enlevez à cette autorité le privilége de l'infaillibilité, je ne vois plus en vertu de quel principe, je serais tenu de me soumettre à ses décisions.

LXII. Pour terminer, nous rappellerons en quels termes cinq cents Evêques environ, demandant au Concile la définition de l'infaillibilité, exposent les raisons de son opportunité. « Les Evêques, *disent-ils*, gardiens et défenseurs de la vérité catholique, se sont particulièrement efforcés, en notre temps, d'affermir le souverain pouvoir d'enseignement du Siége apostolique, surtout par des décrets synodaux et des manifestes en commun[2].

(1) *L'infaillibilité et le Concile général,* pag. 198.

(2) 1. Le Concile provincial de Cologne, tenu en 1860, et qui fut signé par cinq Evêques, sans compter l'éminentissime Cardinal Archevêque de Cologne, Jean de Geissel, enseigne formellement que le Pontife romain est le Père et le Docteur de tous les chrétiens, et *que son jugement dans les quèstions de foi est de soi irréformable.*

» Plus la vérité catholique était clairement enseignée, plus elle a été attaquée avec force en ces derniers temps par des brochures et des journaux, dans le but d'exciter le peuple catholique contre la saine doctrine, et d'empêcher le Concile du Vatican de la proclamer.

» C'est pourquoi, si auparavant l'opportunité d'une définition de cette doctrine par le Concile œcuménique a pu sembler douteuse à quelques-uns, *la nécessité en paraît maintenant évidente.* Car la doctrine catholique est de nouveau

2. Les Evêques réunis en 1865 dans le Concile d'Utrecht disent du Pontife romain : *Nous croyons fermement que son jugement dans les choses qui regardent la foi et les mœurs est infaillible.*

3. Le Concile de Colocza, célébré en 1860, établit ceci : « De même que Pierre était.... le maître irréfragable de la doctrine en ce qui regarde la foi, pour qui le Seigneur lui-même a prié, afin que sa foi ne défaille pas.... de même ses légitimes successeurs sur la Chaire de Pierre.... conservent le dépôt de la foi par leur oracle souverain et irréfragable.... C'est pourquoi les propositions du clergé gallican, émises en 1682, et qui ont déjà été publiquement proscrites dans cette même année par Georges, de pieuse mémoire, Archevêque de Strigonie, et par les autres Evêques de Hongrie, nous les rejetons de nouveau, nous les proscrivons et nous faisons défense à tous les fidèles de cette province d'oser les lire, les retenir et encore bien moins les enseigner. »

4. Le Concile plénier de Baltimore, réuni en 1866, dans des décrets qu'ont signé 44 Archevêques et Evêques, enseigne, entre autres choses, ceci : « L'autorité vivante et infaillible n'existe que dans cette église qui, bâtie par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur Pierre, Chef, Prince et Pasteur de toute l'Eglise, dont il a promis que la foi ne faillirait jamais, conserve toujours ses Pontifes légitimes, tirant leur origine sans interruption de Pierre lui-même, placés sur sa Chaire, héritiers et vengeurs de l'autorité, de la dignité, de l'honneur et de la puissance de Pierre. Et parce que, où est Pierre, là est l'Eglise, que Pierre parle par le Pontife romain, qu'il vit toujours et qu'il exerce ses jugements dans ses successeurs et qu'il donne la vérité de la foi à ceux qui la demandent, *il faut recevoir les paroles divines dans le sens qu'a tenu et que tient cette Chaire romaine du bienheureux Pierre,* laquelle, Mère et Maîtresse de toutes les Eglises, a toujours conservé intacte et inviolable la foi qui lui a été livrée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et *l'a apprise*

attaquée par les mêmes arguments, dont des hommes condamnés par leur propre jugement se servaient autrefois contre elle ; ces arguments ruineraient la primauté même du Pontife romain et l'infaillibilité de l'Eglise si on les poussait davantage, et souvent ils sont accompagnés de tristes invectives contre le Siége apostolique. Bien plus, les adversaires les plus acharnés de la doctrine catholique n'ont pas honte, quoiqu'ils se disent catholiques, de prétendre que le Concile

aux fidèles, montrant à tous le chemin du salut et la doctrine de la vérité incorruptible. »

5. Le premier Concile provincial de Westminster a fait en 1852 cette déclaration : « Comme le Seigneur nous exhorte par ces paroles : Regardez vers la pierre d'où vous avez été tirés ; regardez vers Abraham, votre père, il est juste que nous, qui avons reçu immédiatement du Siége apostolique la foi, le sacerdoce et la vraie religion, lui soyons liés plus que tous les autres par les chaînes de l'amour et de l'obéissance. *Nous posons donc comme fondement de la foi véritable et de l'ordre, ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu poser d'une façon inébranlable, à savoir la Chaire de Pierre, Mère et Maîtresse de tout l'univers, la sainte Eglise romaine. Tout ce qui a été une fois défini par elle, nous le tenons pour ratifié et certain.* Nous embrassons de tout cœur et nous vénérons ses traditions, ses rites, ses pieux usages et toutes les Constitutions apostoliques qui regardent la discipline. Enfin, nous professons d'esprit notre obéissance et notre respect envers le Souverain Pontife, comme étant le Vicaire de Jésus-Christ, et nous adhérons très-étroitement à lui dans la communion catholique. »

6. Près de cinq cents Evêques rassemblés de toutes les parties du monde dans cette grande cité, en 1867, pour le centenaire solennel du martyre de saint Pierre et de saint Paul, n'ont pas hésité à s'adresser au Souverain-Pontife Pie IX en ces termes : « Convaincus que Pierre a parlé par la bouche de Pie, tout ce qui a été dit, confirmé et publié par Vous, nous le disons aussi, nous le confirmons et nous l'annonçons; nous rejetons aussi d'une même bouche et d'un même esprit tout ce que vous avez jugé devoir être rejeté et repoussé comme opposé à la foi divine, au salut des âmes et au bien de la société humaine. Car elle est vivante et profondément enracinée dans nos esprits, cette vérité que les Pères de Florence ont définie dans le décret d'union en disant : *Le Pontife romain, Vicaire de Jésus-Christ, est le Chef de toute l'Eglise. Il est le Père et le Docteur de tous les chrétiens.* »

de Florence, qui a défini d'une manière si claire la suprême autorité du Pontife romain, n'était pas œcuménique.

» Si donc le Concile du Vatican, ainsi provoqué, gardait le silence et négligeait de rendre témoignage de la doctrine catholique, le peuple catholique se prendrait à douter de la vraie doctrine; les novateurs se vanteraient partout d'avoir réduit le Concile au silence par leurs arguments. En outre, ils abuseraient toujours de ce silence, pour refuser ouvertement d'obéir aux jugements et décrets du Siége apostolique touchant la foi et la morale, sous prétexte que le Pontife de Rome a pu se tromper dans ces sortes de décisions.

» Le bien général de la chrétienté semble donc demander que le saint Concile du Vatican reprenne et explique davantage le décret de Florence sur le Pontife de Rome, et qu'il veuille bien affirmer en termes formels, et qui excluent toute possibilité de douter, que l'*autorité du Pontife de Rome est souveraine, et par conséquent exempte d'erreur lorsqu'il prononce sur les matières de la foi et des mœurs, et qu'il enseigne ce qui doit être cru et tenu, ce qui doit être rejeté et condamné par tous les fidèles chrétiens.*

» Plusieurs sans doute ne manqueront pas de croire qu'il conviendrait de s'abstenir d'une définition de cette vérité catholique, pour ne pas éloigner davantage de l'Eglise les schismatiques et les hérétiques. Mais d'abord, le peuple catholique a le droit d'apprendre du Concile œcuménique ce qu'il doit croire sur un sujet aussi grave, et si mal à propos contesté dernièrement ; sinon, l'erreur pernicieuse finirait par corrompre un grand nombre d'esprits simples et imprévoyants. C'est pourquoi les Pères de Lyon et de Trente ont pensé qu'il fallait affirmer la saine doctrine, nonobstant le scandale des schismatiques et des hérétiques. Si ces hommes cherchent la vérité de bonne foi, loin d'être détournés, ils seront plutôt attirés, en voyant quel est le fondement principal de l'unité et de la solidité de l'Eglise.

» Pour ceux que la définition de la vraie doctrine par le Concile œcuménique détacherait de l'Eglise, peu nombreux et déjà naufragés dans la foi, ils cherchent seulement un prétexte pour se débarrasser publiquement de l'Eglise, et montrent qu'ils l'ont déjà abandonnée dans leur for intérieur. Ce sont ces hommes qui n'ont pas craint d'agiter continuellement le peuple catholique, et le Concile du Vatican devra prémunir les fidèles enfants de l'Eglise contre leurs piéges. Quant au peuple catholique, toujours instruit et habitué à montrer une entière obéissance d'esprit et de parole aux décrets apostoliques du Pontife de Rome, il recevra la décision du Concile du Vatican sur sa suprême et infaillible autorité avec un cœur joyeux et dévoué[1]. »

Tels sont les principaux arguments que l'on fait valoir

(1) Episcopi, catholicæ veritatis custodes et vindices, his potissimum temporibus connisi sunt, ut supremam Apostolicæ Sedis docendi auctoritatem synodalibus præsertim decretis et communibus testimoniis tuerentur (*a*).

Quo evidentius vero catholica veritas prædicabatur, eo vehementius, tam libellis quam ephemeridibus, nuperrime impugnata est, ut catholicus populus

(*a*) 1. Concilium provinciale *Coloniense*, anno 1860 celebratum, cui, præter eminentissimum Cardinalem et Achiepiscopum Coloniensem Joannem de Geissel, quinque subscripserunt Episcopi, diserte docet : « Ipse (Romanus Pontifex) est omnium Christianorum Pater et Doctor, *cujus in fidei quæstionibus per se irreformabile est judicium.*

2. Episcopi in Concilio provinciali *Ultrajectensi* anno 1865 congregati apertissime edicunt: « (Romani Pontificis) judicium in iis quæ ad fidem moresque spectant, *infallibile* esse, indubitanter retinemus. »

3. Concilium provinciale *Colocense*, anno 1860 celebratum, hæc statuit : « Quemadmodum Petrus erat... doctrinæ fidei magister irrefragabilis, pro quo ipse Dominus rogavit, ut non deficeret fides ejus.... pari modo legitimi ejus in Cathedræ Romanæ culmine successores... depositum fidei summo et irrefragabili oraculo custodiunt... Unde propositiones cleri gallicani anno 1682 editas, quas jam piæ memoriæ Georgius Archiepiscopus Strigoniensis una cum ceteris Hungariæ Præsulibus eodem adhuc anno publice proscripsit, itidem rejicimus, proscribimus, atque cunctis Provinciæ hujus fidelibus interdicimus, ne eas legere vel tenere, multo minus docere auderent. »

4. Concilium plenarium *Baltimorense*, anno 1866 coactum, in decretis, quibus 44 Archiepiscopi et Episcopi subscripserunt, inter alia hæc docet : « Viva et infallibilis auctoritas in ea tantum viget Ecclesia, quæ a Christo Domino supra Petrum, totius Ecclesiæ Caput, Principem et Pastorem, cujus fidem nunquam defecturam promisit, ædificata, suos legitimos semper habet Pontifices, sine intermis-

pour l'opportunité de la définition : ils nous paraissent l'emporter de beaucoup sur ceux de Mgr d'Orléans. Nous croyons

contra sanam doctrinam commoveretur, ipsaque Vaticana Synodus ab ea proclamanda absterreretur.

Quare si antea de opportunitate istius doctrinæ in hoc œcumenico Concilio pronuntiandæ a pluribus dubitari *adhuc potuit*, *nunc eam definire necessarium prorsus videtur*. Catholica enim doctrina iisdem plane argumentis denuo impetitur, quibus olim homines, proprio judicio condemnati, adversus eam utebantur; quibus, si urgeantur, ipse Romani Pontificis Primatus, Ecclesiæque infallibilitas pessumdatur; et quibus sæpe deterrima convicia contra Apostolicam Sedem admiscentur. Imo acerbissimi catholicæ doctrinæ impugnatores, licet catholicos se dicant, blaterare non erubescunt, Florentinam Synodum, supremam Romani Pontificis auctoritatem luculentissime profitentem, œcumenicam non fuisse.

Si igitur Concilium Vaticanum, adeo provocatum, taceret et catholicæ

sione ab ipso Petro ducentes originem, in ejus Cathedra collocatos, et ejusdem etiam doctrinæ, dignitatis, honoris et potestatis hæredes et vindices. Et quoniam ubi Petrus, ibi Ecclesia, ac Petrus per Romanum Pontificem loquitur et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet, ac præstat quærentibus fidei veritatem; *idciro divina eloquia eo plane sensu sunt accipienda, quæ tenuit ac tenet hæc Romana beatissimi Petri Cathedra,* quæ omnium Ecclesiarum Mater et Magistra, fidem a Christo Domino traditam integram inviolatamque semper servavit, *eamque fideles edocuit, omnibus ostendens salutis semitam et incorruptæ veritatis doctrinam.* »

5. Concilium primum provinciale Westmonasteriense, anno 1852 habitum, profitetur : « Cum Dominus noster adhortetur dicens : Attendite ad petram unde excisi estis; attendite ad Abraham, patrem vestrum : æquum est, nos, qui immediate ab Apostolica Sede fidem, sacerdotium, veramque religionem accepimus, eidem plus ceteris amoris et observantiæ vinculis adstringi. *Fundamentum igitur veræ et orthodoxæ fidei ponimus, quod Dominus noster Jesus Christus ponere voluit inconcussum, scilicet Petri Cathedram, totius orbis Magistram et Matrem, S. Romanam Ecclesiam. Quidquid ab ipsa semel definitum est, eo ipso ratum et certum tenemus;* ipsius traditiones, ritus, pios usus et omnes apostolicas Constitutiones, disciplinam respicientes, toto corde amplectimur et veneramur. Summo denique Pontifici obedientiam et reverentiam, ut Christi Vicario, ex animo profitemur, eique arctissime in catholica communione adhæremus. »

6. Quingenti prope Episcopi, ex toto terrarum orbe ad agenda *solemnia sæcularia* Martyrii Sanctorum Petri et Pauli anno 1867 in hac alma Urbe congregati, minime dubitarunt, Supremum Pontificem Pium IX hisce alloqui verbis : « Petrum per os Pii locutum fuisse credentes, quæ ad custodiendum depositum a Te dicta, confirmata, prolata sunt, nos quoque dicimus, confirmamus, annunciamus, unoque ore atque animo rejicimus omnia, quæ divinæ fidei, saluti animarum, ipsi societatis humanæ bono adversa, Tu ipse reprobanda ac rejicienda judicasti. Firmum enim menti nostræ est, altéque defixum, quod Patres Florentini in decreto unionis definierunt : *Romanum Pontificem Christi Vicarium, totius Ecclesiæ Caput et omnium Christianorum Patrem et Doctorem exsitere.* »

que tel sera aussi l'avis de la plupart de nos lecteurs et qu'ils formeront avec nous le vœu de voir le Concile se rendre au désir formulé par la majeure partie de l'Episcopat[1].

doctrinæ testimonium dare negligeret, tunc catholicus populus de vera doctrina reapse dubitare inciperet; neoretici autem gloriantes assererent, Concilium ob argumenta ab ipsis allata siluisse. Quinimmo silentio hoc semper abuterentur, ut Apostolicæ Sedis judiciis et decretis circa fidem et mores palam obedientiam negarent, sub prætextu quod Romanus Pontifex in ejusmodi judiciis falli potuerit.

Publicum itaque rei christianæ bonum postulare videtur, ut Sacrosanctum Concilium Vaticanum, Florentinum decretum de Romano Pontifice denuo profitens et uberius explicans, apertis, omnemque dubitandi locum præcludentibus verbis sancire velit supremam, *ideoque ab errore immunem esse ejusdem Romani Pontificis auctoritatem, quum in rebus fidei et morum ea statuit ac præcipit, quæ ab omnibus christifidelibus credenda et tenenda, quæve rejicienda et damnanda sint.*

Non desunt quidem qui existiment, a catholica hac veritate sancienda abstinendum esse, ne schismatici atque hæretici longius ab Ecclesia arceantur. Sed in primis catholicus populus jus habet, ut ab œcumenica Synodo doceatur, quid in re tam gravi, et tam improbe nuper impugnata, credendum sit, ne simplices et incautos multorum animos perniciosus error tandem corrumpat. Idcirco etiam Lugdunenses et Tridentini Patres rectam doctrinam stabiliendam esse censuerunt, etsi schismatici et hæretici offenderentur. Qui si sincera mente veritatem quærant, non absterrebuntur sed allicientur, dum ipsis ostenditur, quo potissimum fundamento catholicæ Ecclesiæ unitas et firmitas nitatur. Si qui autem, vera doctrina ab œcumenico Concilio definita, ab Ecclesia deficerent, hi numero pauci et jamdudum in fide naufragi sunt, prætextum solummodo quærentes, quo externa etiam actione ab Ecclesia se eximant, quam interno sensu jam deseruisse palam ostendunt. Hi sunt, qui catholicum populum continuo turbare non abhorruerunt, et a quorum insidiis Vaticana Synodus fideles Ecclesiæ filios tueri debebit. Catholicus enim vero populus, semper edoctus et assuetus, apostolicis Romani Pontificis decretis plenissimum mentis et oris obsequium exhibere, Vaticani Concilii sententiam de ejusdem suprema et ab errore immuni auctoritate læto fidelique animo excipiet.

(1) Nous apprenons avec bonheur qu'un *Schema*, définissant cette vérité, a été distribué aux Pères du Concile le jour de S. Thomas d'Aquin, le grand défenseur de l'infaillibilité papale.

SCHEMA SUR L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE.

Au moment où l'on imprimait cet article, nous recevions communication du *Schema* pour la définition de l'infaillibilité du Pape. L'intérêt qui s'attache à cette question ne nous permet pas d'en priver nos lecteurs. En voici le texte :

CAPUT ADDENDUM DECRETO DE ROMANI PONTIFICIS PRIMATU.

Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse.

Sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam catholicam Ecclesiam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum Principe, cujus romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.

Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri (*Concilium Ludgun. II*). Et quia non potest D. N. Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : *Tu es Petrus, etc.*, hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede apostolica immaculata est semper catholica conservata religio et sancta celebrata doctrina (*Ex formula Horsmisdæ Papæ subscripta ab Episcopis Oriental.*).

Hinc, sacro approbante Concilio, docemus et *tamquam fidei dogma definimus* (sc. Pius IX) per divinam assistentiam fieri, ut romanus Pontifex, cui in persona beati Petri dictum est ab eodem D. N. Jesu Christo : *Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua*, cum supremi omnium christianorum Doctoris munere fungens pro auctoritate definit, quid in

rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum sit, errare non possit, et hanc romani Pontificis *inerrantiæ seu infallibilitatis* prærogativam ad idem objectum porrigi, ad quod infallibilitas Ecclesiæ extenditur. Si quis autem huic nostræ definitioni contradicere (quod Deus avertat) præsumpserit, sciat, se a veritate fidei catholicæ et ab unitate Ecclesiæ defecisse.

LA CONDAMNATION D'HONORIUS ET LA SUPRÉMATIE PONTIFICALE.

Il n'est peut-être pas dans l'histoire de l'Eglise un fait qui ait plus passionné les esprits, qui ait donné lieu à de plus ardentes et de plus longues polémiques, que la condamnation d'Honorius par le sixième Concile général. A diverses époques, les adversaires du Saint-Siége, non-seulement les gallicans, mais les protestants, les joséphistes, les libres-penseurs de toute sorte s'en étaient occupés et s'en étaient fait une arme pour battre en brèche l'autorité infaillible du Pape et même de l'Eglise. Les arguments, qu'ils avaient produits cent fois sous diverses formes, ayant été cent fois réfutés, et n'ayant servi qu'à faire ressortir davantage les divines prérogatives du Siége Apostolique, il semblait que la cause d'Honorius était définitivement jugée et qu'elle ne devait plus sortir du huis clos des écoles. On s'était trompé. Depuis quelques années des écrivains, d'ailleurs distingués par leur talent et leur position, M. l'abbé Döllinger[1] en Allemagne, M. Lepage Renouf en Angleterre[2], en France M. E. de Rozière[3] et particulièrement Mgr Maret[4] et le P. Gratry[5] n'ont pas

(1) *Die Papst-Fabeln des Mittelalters.* Munich, 1863. Ou bien : *Etudes critiques sur quelques Papes du moyen-âge*, traduites par M. l'abbé Ch. Reinhard. Nancy, 1865.

(2) *The condamnation of pope Honorius.* London, 1868.

(3) LIBER DIURNUS, ou *Recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle,* publié par Eugène de Rosière, inspecteur général des archives. Paris, 1869.

(4) *Du Concile général et de la paix religieuse.* Paris, 1869, tom. 1, pages 287-300.

(5) *Mgr d'Orléans et Mgr de Malines.* Première lettré à Mgr Dechamps.

craint d'évoquer ce spectre, de le produire de nouveau dans le domaine de la publicité, avec une mise en scène savamment tapageuse, et même de le montrer aux regards des Pères du Concile, comme pour intimider leur conscience et leur faire comprendre l'impossibilité de la définition d'un dogme qui serait le coup de grâce des doctrines gallicanes.

Mais, nous en avons la confiance, leur tentative, pour être habilement conduite, n'aboutira pas moins à un échec complet. Déjà quelques savantes Revues sont entrées en lice, de grands travaux, nous dit-on, se préparent pour la combattre. Dans une controverse si palpitante d'actualité et si étroitement liée à la grande question qui agite aujourd'hui le monde religieux, nous ne pouvons garder le silence et nous devons à nos lecteurs d'apporter notre appoint, quelque modeste qu'il soit : nous nous attacherons spécialement à réfuter les arguments de Mgr de Sura. Afin de procéder avec ordre, après avoir soumis à un examen critique les principaux documents qui composent le dossier de ce procès, nous dirons ce que contiennent les lettres d'Honorius, qui forment la matière du jugement; nous dirons ensuite dans quel sens elles ont été condamnées, et nous assignerons à la condamnation qu'elles ont subie, sa véritable portée tant au point de vue de l'infaillibilité pontificale, qu'à celui de la suprématie du Pape sur le Concile.

I.

EXAMEN CRITIQUE DES DOCUMENTS QUI CONCERNENT LE PROCÈS D'HONORIUS.

Parmi les pièces qui composent le dossier de la cause tristement célèbre que nous allons reviser, il nous suffira d'examiner les lettres d'Honorius à Sergius, les actes du VIe Concile général et les lettres de saint Léon II; nous pouvons tenir à l'écart les autres documents, tels que les passa-

ges des actes du VII[e] et du VIII[e] Concile général, du *Liber Diurnus* et de la légende de l'ancien office de saint Léon II, parce qu'ils sont postérieurs au procès, qu'ils ne s'y rattachent qu'indirectement et à titre de mention historique, et qu'ainsi ils n'ont qu'une valeur accessoire et subordonnée. L'authenticité, la sincérité et par conséquent la valeur des documents, dont il s'agit, ont été, à diverses époques, non-seulement révoquées en doute, mais vivement attaquées par beaucoup de savants, spécialement par Baronius[1], par Marchesi[2], par les théologiens de Wurtzbourg[3] et par Mgr Tizzani[4] Nous résumerons leurs arguments. Voyons

1° *Quelle est la valeur critique des lettres attribuées à Honorius.* Il est certain que ce Pape a écrit au moins une lettre au Patriarche Sergius ; les témoignages de Jean IV, de saint Maxime et Jean Sympon, contemporains d'Honorius et antérieurs au III[e] Concile de Constantinople, ne permettent pas d'en douter. Mais cette épître n'a-t-elle pas été interpolée et falsifiée par les grecs monothélites ? Plusieurs raisons semblent autoriser à le penser, au moins pour la partie qui impose le silence sur les mots une ou deux opérations. D'abord il est constant que Sergius l'a tenue entièrement cachée durant la vie d'Honorius, et même qu'il n'en a fait aucune mention dans l'édit religieux, appelé *Ecthèse*, qu'il inspira à l'empereur Héraclius et qu'il rédigea lui-même. Or, dit-on, si la lettre d'Honorius avait prescrit le même silence que l'Ecthèse ordonnait, l'habile et rusé Patriarche n'aurait pas manqué d'invoquer l'autorité d'un pareil document apostolique, si conforme à son but et si favorable à sa cause. Il y a plus : Héraclius, écrivant à Jean IV, pour défendre son décret con-

(1) *Annal. eccles.* an. 633, 680, 681, 682, 683.

(2) *Clypeus fortium, sive vindiciæ Honorii papæ I*, Romæ, 1680.

(3) *De Incarnatione*, Dissertatio II, sect. III.

(4) *Les Conciles généraux*, tom 1, pages 371-475.

damné par le Saint-Siége, ne lui aurait-il pas opposé l'autorité péremptoire de la lettre de son prédécesseur? D'un autre côté, Jean IV et saint Maxime, en faisant l'apologie d'Honorius, n'auraient abordé qu'une difficulté légère, en expliquant sa doctrine sur l'unité de volonté qu'il aurait attribuée à l'humanité de Jésus-Christ; et quant à la grosse difficulté, c'est-à-dire, au silence sur une ou deux opérations, ils auraient niaisement gardé un silence compromettant. Enfin la partie de la lettre que nous combattons paraît avoir été entièrement ignorée des monothélites, jusqu'au VIe Concile; n'est-ce pas parce qu'elle n'y avait pas encore été ajoutée? Cependant, il faut bien le reconnaître, ces présomptions tombent devant deux faits. Le premier, c'est que le Pape Agathon, dans sa lettre dogmatique, lue au VIe Concile, affirme, en désignant Honorius, que ses prédécesseurs n'ont pas négligé de repousser les deux opérations, au moins par le silence. Le second fait est péremptoire : c'est que la première lettre d'Honorius, collationnée avec l'original par Jean, Evêque de Porto et Légat du Concile romain [1], a été reconnue authentique. En vain on dira que l'exemplaire était produit par l'hérétique Macaire, plusieurs fois convaincu en plein Concile d'avoir fait usage de documents falsifiés; en vain on dira que la collation d'un exemplaire si suspect n'a pas été faite sur une copie apportée de Rome par les Légats, mais sur un prétendu original, extrait des archives patriarcales, qui était demeuré pendant longtemps sous la main peu scrupuleuse des hérétiques; il n'en est pas moins vrai que l'Evêque de Porto, examen fait, en a proclamé l'authen-

(1) « Similiter prolata est a Georgio Deo amabili diacono et Chartophylace Epistola authentica latina Honorii quondam Papæ romani ad Sergium quondam Patriarcham Constantinopoleos, una cum ejus interpretatione, et collata est eadem latina epistola per Joannem reverendissimum Episcopum civitatis Portuensis, qui unus exstitit de Concilio antiquæ Romæ, et constitit. » *Labbe*, tom. VI, col. 936.

ticité, *Constitit*. Quant à la seconde lettre, laquelle est encore plus favorable au monothélisme, bien qu'on ne comprenne pas comment les hérétiques et même Macaire l'aient complétement ignorée jusqu'au VI[e] Concile, elle fut également tirée par le diacre Georges, à la surprise générale, des archives des Patriarches. Le Concile l'a-t-il reconnue authentique? Nous ne savons. Ce qui est constant, c'est que, dans la formule de condamnation, il ne flétrit qu'une seule lettre du Pontife romain; il ne parle, que « d'une épître écrite par Honorius en réponse à Sergius[1]; » il ne dit point, comme traduit Mgr Maret, « les réponses d'Honorius à Sergius[2]. » Mais quoi que l'on pense de l'authenticité de la seconde lettre de ce Pape, celle de la première n'en a pas moins été constatée au VI[e] Concile, et, comme celle-ci, par elle seule, suffit pour incriminer sa conduite, on ne peut le justifier par ce moyen, à moins de rejeter la sincérité des actes de cette assemblée. Voyons donc

2° *Quelle est la valeur critique des actes du VI[e] Concile général.* Nous savons, par le témoignage du diacre Agathon[3] rédacteur des actes du VI[e] Concile, qu'on ne composa de ces actes qu'un seul manuscrit authentique qui fut déposé dans les archives impériales; le décret de foi seul ayant été communiqué aux cinq Eglises patriarcales. Nous savons, en outre, par une lettre de Justinien[4] au Pape Jean V, que ce manuscrit unique passa aux mains des Juges de l'empire et fut ainsi exposé à la fourberie byzantine; qu'il fut jeté au feu par les ordres du tyran Bardane, enfin que les actes du VI[e] Concile n'ont été conservés, que parce que le diacre Agathon en avait une copie, à laquelle il avait accolé la liste des souscriptions enlevées secrètement à l'original. On con-

(1) « *Epistolam* ab illo, id est, Honorio rescriptam ad eumdem Sergium. » *Labbe*, tom. VI, col. 944.
(2) Tom. I, pag. 289.
(3) Harduin, tom. III, col. 1833.
(4) Labbe, tom. VI, col. 1121.

clut de là qu'il a été facile d'altérer les actes du Concile de Constantinople, qu'il a suffi de corrompre un seul exemplaire, de trouver un faussaire et que l'occasion n'a pas manqué[1]. L'ont-ils été en réalité? C'est, dit-on, assez vraisemblable.

En effet, l'abrégé des mêmes actes, composé peu de temps après la mort de saint Agathon, est en contradiction continuelle avec la collection complète. Le nombre et la date des actions, l'ordre des faits et des matières, presque tout y diffère[2]. Or, l'abrégé, dont ils invoquent l'autorité, ne fait aucune mention de la condamnation d'Honorius et n'intercale jamais son nom dans la liste des hérétiques anathématisés. Ce silence, selon eux, est significatif. Ne permet-il pas de supposer que les Grecs, habiles en cet art, ont faussé les actes conciliaires? Sans doute; mais ne peut-on pas aussi bien supposer que l'abrégé, dont on invoque le silence, devant être nécessairement incomplet, a pu omettre le fait d'Honorius, comme beaucoup d'autres choses?

Ils continuent. Les actes, tels qu'ils nous sont parvenus, attribuent au jugement de ce Pontife une forme tellement sommaire, qu'elle paraît invraisemblable. On examine bien ses lettres; mais personne ne cite les passages incriminés; personne ne défend leur orthodoxie, pas même les Légats dont le mutisme est inexplicable. Et voilà la procédure dont on se sert pour juger un Pape, qui n'avait jamais subi aucune censure! Mais évidemment ce silence des Légats, ce défaut de formes juridiques ne prouvent pas que le jugement n'ait pas eu lieu.

On dit encore: les actes contiennent un faux dans le passage cité par Harduin[3]. Les Pères du Concile écrivent

(1) Voir *Etudes religieuses, etc.* Janvier, 1870, pages 34-36.

(2) Voir *Anastase le Bibliothécaire.* Migne, *Patrol. latina,* tom. 128, col. 805-842.

(3) Harduin, *Concilior.*, tom. III, col. 1437.

au Pape : « Nous avons frappé d'un mortel anathème Théodore, Sergius, Honorius, Cyrus...., suivant la sentence que vous avez portée contre eux dans votre lettre. » Or, il est prouvé qu'Agathon n'avait pas condamné Honorius avec les monothélites, qu'au contraire il avait implicitement fait ressortir la pureté de sa foi[1]. Ce faux, s'il était constaté, autoriserait un doute sérieux sur la sincérité de cet important passage ; mais nous n'avons pu retrouver la dernière phrase dans la collection de Labbe.

Les arguments, que nous venons d'apporter, que montrent-ils donc? Que les actes sont apocryphes? Qu'ils sont falsifiés? Nullement ; mais seulement qu'ils ont pu l'être, et qu'il y a une certaine présomption qu'ils l'ont été. De plus ces arguments viennent se heurter à des difficultés qui ne sont pas minces. Il faudrait supposer que la fourberie byzantine est parvenue à corrompre de nombreux documents, soit contemporains, soit postérieurs au VIe Concile, lesquels attestent le fait de la condamnation par cette assemblée du Pape Honorius : sans parler des actes du VIIe et du VIIIe Concile général, sans parler de l'édit de l'Empereur Constantin, ni de l'allocution du Pape Adrien II, sans parler du *Liber diurnus*, ni de l'ancienne légende du Bréviaire romain; les Grecs monothélites auraient dû falsifier la définition de foi, portée par le VIe Concile et communiquée aux cinq Eglises patriarcales, et même les trois lettres du Pontife qui confirma les décrets de cette assemblée.

Mais 3° *les lettres de S. Léon II ont-elles, elles-mêmes, une valeur critique certaine?* C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Des savants les ont rejetées, comme apocryphes, ou du moins comme interpolées. Voici leurs raisons. D'abord Anasthase le bibliothécaire, très au courant des archives du Vatican, les a complétement ignorées et va jusqu'à accuser

(1) Labbe, tom. v, col. 637.

de calomnie ceux qui osent flétrir Honorius[1]. Ce silence ne prouve pas que les documents, dont il s'agit, n'ont pas existé. Il faut donc leur faire subir à chacun un examen particulier, afin de constater, s'il y en a, les signes qui pourraient trahir leur falsification.

La première lettre, adressée à l'Empereur Constantin, contient une erreur de date et une erreur de fait, qu'on ne peut attribuer convenablement à son auteur. Elle porte la date « des nones de mai, indiction dixième. » Or, dans la même lettre, le Pontife assure que la missive de l'Empereur à laquelle il répond, lui a été communiquée seulement, « pendant la dixième indiction qui venait de s'écouler, au mois de juillet. » Elle lui fait dire en outre[2] : « Nous anathématisons les inventeurs de la nouvelle erreur ;.... ainsi qu'Honorius... ; et tous ceux qui sont morts dans leur erreur. » Si ces derniers mots s'adressaient à Honorius, ce serait grave : car S. Léon II ne pouvait ignorer que son prédécesseur, s'il avait erré, n'était pas mort dans l'hérésie, puisqu'il avait été enterré publiquement dans la basilique de St-Pierre à côté des saints Pontifes.

La seconde lettre, adressée au roi Erwige, est entachée d'erreurs semblables. Elle déclare, à plusieurs reprises, que le VI[e] Concile a été clos pendant la neuvième indiction, tandis qu'il est constant que ce fut pendant la dixième ; et S. Léon le savait, puisqu'il l'avait dit dans son épître à Constantin. Elle assure encore que l'Empereur avait écrit pendant la neuvième indiction au Pape Agathon, pour solliciter son consentement à la convocation du Concile, alors que c'était au Pape Donus qu'il fallait dire et pendant la sixième indiction.

La troisième, écrite aux Evêques d'Espagne, présente des

(1) Voir Bouix, *De Papa,* tom. II, pag. 354.

(2) « Anathematizamus novi erroris inventores...; necnon et Honorium... ; et omnes qui in suo errore defuncti sunt. »

signes d'interpolation plus manifestes. Non-seulement la date qu'elle porte est inexacte, mais elle rapporte trois faits qui paraissent controuvés. S'il fallait en croire son texte, S. Léon aurait envoyé des Archevêques pour présider divers Synodes, qui n'ont pas eu lieu et qui n'ont pu se réunir, pendant la courte durée de son pontificat ; en outre il aurait reçu avec la définition de foi formulée par le VIe Concile, le discours d'acclamation prononcé par les Pères, ainsi que l'édit de l'Empereur, alors que, d'après le témoignage du diacre Agathon, l'exposition de foi seule lui a été communiquée ; enfin l'empereur aurait convoqué tous les Evêques de la catholicité, tandis que ceux d'Espagne, auxquels précisément le Pape écrivait, n'avaient reçu aucune invitation.

Telles sont les raisons qui font conclure à plusieurs critiques, et spécialement aux Théologiens de Wurtzbourg [1], que les trois lettres de S. Léon II ont été corrompues, et ne méritent pas créance, lorsqu'elles attestent le fait de la condamnation d'Honorius. Cependant d'autres savants, entre autres les frères Ballerini [2], ne peuvent s'imaginer qu'étant, au moins les deux dernières, destinées à l'Espagne, elles aient pu être falsifiées par les monothélites d'Orient, et n'attachant pas une grande importance à quelques erreurs qu'elles commettent, sur des points accessoires et étrangers au procès d'Honorius, admettent leur authenticité et reconnaissent leur valeur.

Nous avons examiné, au point de vue de la critique historique, les principales pièces qui composent le dossier du procès d'Honorius, en faisant ressortir et en appréciant rapidement les raisons qu'on oppose à leur anthenticité et à leur sincérité. Quelle est la force probante de ces raisons?

(1) *Tractatus de Incarnatione*, diss. II, sect. III, art. 3, n. 250 et seq.

(2) *Tractatus de antiquis collectionibus et collectoribus*, tom. III. *Operum S. Leonis*. Voir Migne.

Sans doute elle est loin d'être décisive. Mais est-elle absolument nulle? Nous ne le pensons pas. La valeur intrinsèque de quelques-unes, leur nombre, l'autorité des savants qui les ont préconisées, leur donnent, pensons-nous, une probabilité qu'on ne peut dédaigner. Elles ne démontrent pas la falsification, mais n'autorisent-elles pas, prises dans leur ensemble, à la présumer quelque peu? Libre au P. Gratry de les dédaigner; mais cependant qu'il y prenne garde : lui qui a tant horreur des faussaires, lui qui a la politesse de dire à ses adversaires qu'ils forment une école de perfidie et de mensonge, peut-il être tout à fait rassuré sur la solidité du terrain où il s'engage? Peut-il être complètement certain, qu'en attaquant la mémoire et les écrits d'Honorius, il ne s'appuie pas sur des pièces interpolées, falsifiées, si pas apocryphes? Pour nous, nous pensons, — et telle est notre conclusion, — que de même que, d'un côté, on ne peut pas attaquer ce Pontife, en se basant sur les documents qui nous sont parvenus parce qu'il reste contre leur valeur critique une présomption d'altération; de même on ne peut, de l'autre, convenablement se fonder sur ce défaut de complète certitude pour le défendre. Ce système nous paraît faux : parce que l'authenticité des documents, relatifs au procès qui nous occupe, n'étant pas dépourvue de preuves et ayant été généralement acceptée par la science et par la pratique de l'Eglise, on peut le dire, possède aussi bien en droit qu'en fait, et par conséquent elle doit être admise jusqu'à démonstration du contraire. Or, pareille démonstration, nous l'avons vu, est loin d'être faite. Ce système en outre nous paraît dangereux; parce qu'il est peu solide et prête le flanc à des attaques très-difficiles à repousser. Il nous paraît enfin inspiré par le désespoir; comme s'il n'y avait pas de moyens plus plausibles, pour sauver d'une ruine imminente la doctrine de la suprématie pontificale. Si donc l'on veut expliquer convenablement la condamnation d'Honorius et l'empêcher de

devenir une arme contre les prérogatives du Saint-Siége, il faut suivre une autre voie et adopter un système qui prenne pour point de départ l'authenticité des pièces du procès, et la réalité des doctrines qu'elles contiennent comme des faits qu'elles rapportent.

C'est sur ce terrain que nous allons nous engager, à la suite des meilleurs apologistes. Or parmi les pièces du dossier, il en est deux qui appellent d'abord notre attention : ce sont celles qui constituent la matière même du jugement ; ce sont les écrits du Pontife incriminé. Commençons par les examiner.

II.

CE QUE CONTIENNENT LES LETTRES D'HONORIUS.

1° *Loin d'enseigner le monothélisme, elles professent le dogme catholique qui lui est contraire.* Prouvons cette première assertion.

Le sixième Concile général, celui-là même qui condamna Honorius, va le faire pour nous. Nous trouvons dans ses Actes qu'on lut, dans sa seconde action, la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, et qu'après avoir entendu ce passage : « L'une et l'autre forme (les deux natures en Jésus-Christ), avec la communion de l'autre, fait ce qui lui est propre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe, et la chair exécutant ce qui est de la chair[1] ; » les Légats du Saint-Siége observèrent : « Voilà, très-miséricordieux Seigneur, ce saint Père enseigne *manifestement* les deux opérations naturelles, existant sans confusion et sans division en notre Seigneur Jésus-Christ[2], » et tous les Pères du Concile, à

(1) « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo quidem operante quod Verbi est, carne autem exequente quod carnis est. » *Epist. S. Leonis ad Flav.* Labbe, tom. VI, col. 618.

(2) « Ecce, benignissime Domine, *manifeste* duas naturales operationes in-

l'exception de l'hérétique Macaire, Patriarche d'Antioche, acceptant cette observation, reconnurent dans le texte du grand Pontife un témoignage clair et irrécusable contre l'hérésie monothélite. Mais n'est-il pas évident qu'Honorius, en plusieurs endroits de ses lettres, enseigne d'une manière plus précise et plus manifeste la doctrine des deux opérations naturelles? Qu'on compare au texte cité de saint Léon les passages suivants de la seconde lettre incriminée. « Pour ce qui regarde le dogme ecclésiastique, nous devons confesser deux natures unies dans un seul Christ, par une union naturelle, opérantes et opératrices avec la communion de l'autre : la (nature) divine opérant ce qui est de Dieu, et la (nature) humaine exécutant ce qui est de la chair, sans division, sans confusion, sans conversion de la nature divine en l'humanité, ni de la nature humaine en la divinité[1]; » et plus loin : « Il faut enseigner que les deux natures... opèrent sans confusion, sans division et sans conversion les choses qui leur sont propres[2]. » Nous le demandons, qu'a dit saint Léon qu'Honorius ne formule en termes au moins aussi expressifs? Le premier a dit : « l'une et l'autre forme agit avec la communion de l'autre; » le second dit également et avec plus de force que « les deux natures unies dans un seul Christ par une union naturelle sont opérantes et opératrices avec la communion de l'autre. » Le premier a distingué les

confuse et indivise in Domino nostro Jesu Christo præsens sanctissimus prædicat Pater. » *Ibid.*

(1) « Quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet..., utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas, cum alterius communione operantes, atque operatrices confiteri debemus; et divinam quidem, quæ Dei sunt operantem; et humanam, quæ carnis sunt exequentem, non divise, neque confuse aut convertibiliter, Dei naturam in hominem, et humanam in Deum conversam edocentes. » *Ibid.*, col. 969.

(2) « Duas naturas... inconfuse, indivise, inconvertibiliter nobiscum præicare *propria operantes.* » *Ibid.*

opérations selon les deux natures : « le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair ; » le second fait la même distinction, en disant d'une manière plus explicite, que « la nature divine opère ce qui est de Dieu, et la nature humaine ce qui est de la chair; que l'une et l'autre opèrent les choses qui leur sont propres, sans confusion, sans division et sans conversion. » D'où il suit que si la doctrine de saint Léon est parfaitement orthodoxe et est l'antithèse du monothélisme, il doit en être de même de celle d'Honorius. Cet argument nous paraît péremptoire [1].

Mgr Maret[2] soutient néanmoins que les lettres d'Honorius sont entachées de l'hérésie monothélite. Il incrimine d'abord le passage où ce Pape dit : « C'est pourquoi nous reconnaissons une seule volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, parce que certes la Divinité a pris notre nature et non pas notre péché, celle-là sans aucun doute qui a été créée avant le péché et non pas celle qui a été viciée après la prévarication[3]. »

Quel est le vrai sens de ces paroles? Honorius enseigne-t-il par là qu'il ne reconnaît en Jésus-Christ qu'une seule volonté, absolument et à l'exclusion de l'une ou de l'autre des deux volontés naturelles? Nullement; il ne parle pas de la volonté divine, mais uniquement de la volonté humaine ; puisqu'il n'envisage que celle qui procède de la nature *qui a été créée avant le péché.* Il déclare qu'en professant dans l'humanité de Jésus-Christ une seule volonté, il répudie seulement la volonté inférieure et perverse qui a son principe dans notre nature *viciée après la prévarication*, et qui lutte sans cesse en nous contre la volonté supérieure, diri-

(1) Voir Ballerini. *De vi ac ratione primatus*, xv, 9. (2) Tom. 1, *loc. cit.*

(3) « Unde et unam voluntatem fatemur Domini N. J. C., quia profecto a Divinitate assumpta nostra natura, non culpa ; illa profecto quæ ante peccatum creata est, non quæ post prævaricationem vitiata. » *Epistola I.* Labbe, tom. vi, col. 929.

gée par les lumières de la raison et de la foi. Il rejette cette contradiction, comme contraire à la dignité et à la sainteté de Jésus-Christ ; «il n'y a pas en lui, *ajoute-t-il peu après*, une autre loi des membres, une volonté différente ou contraire au Sauveur[1]. » Or, nous ne voyons rien dans une pareille doctrine, généralement reçue dans l'Eglise, qui exprime ou insinue l'hérésie monothélite. Cette explication, aussi naturelle que décisive, ne convainc pas Mgr de Sura : nous n'avons pas cru, dit-il[2], « devoir lui donner un seul moment d'attention. » Quel dédain! Et cependant n'est-ce pas dans ce sens que des contemporains d'Honorius très-autorisés, Jean IV et saint Maxime, expliquèrent le passage incriminé de la lettre de ce Pontife? Ne semble-t-il pas que de pareils apologistes méritaient quelque peu l'attention de M. le doyen de la Sorbonne? Or, le pape Jean IV, peu de temps après la mort d'Honorius, dans la lettre qu'il écrivit à l'Empereur pour défendre la doctrine de ce Pontife, déclare qu'il avait enseigné que « Notre-Seigneur Jésus-Christ a daigné avoir *une seule volonté* selon la première formation naturelle par Adam, non pas *deux volontés contraires*, comme nous le constatons en nous qui sommes nés du péché d'Adam[3]. » Saint Maxime, qui, dans plusieurs écrits, a fait l'apologie de celui qu'il appelle *le divin Honorius*[4], explique dans le même sens le passage attaqué, déjà invoqué alors par

(1) « Non est itaque assumpta, sicut præfati sumus, a salvatore vitiata natura, quæ repugnaret legi mentis ejus.... Nam lex alia in membris, aut voluntas diversa non fuit, vel contraria Salvatori, quia super legem natus est humanæ conditionis. » Labbe, *loc. cit.* (2) Tom. II, pag. 147.

(3) « Et idcirco unam voluntatem secundum primam formationem Adæ naturalem humanitatis suæ Dominus noster Jesus Christus habere dignatus est, non duas contrarias quemadmodum nunc nos habere dignoscimur, qui de peccato sumus Adæ geniti. » Labbe, tom. V, col. 1758.

(4) « Quid autem et divus Honorius? » *Epistola ad Petrum illustrem.* Labbe, tom. V, col. 1765.

les monothélites ; et, dans son Dialogue avec Pyrrhus, il rapporte le témoignage du sécrétaire qui avait écrit la lettre sous la dictée d'Honorius, de Jean Sympon, lequel fixait ainsi sa véritable signification : « Quand nous avons dit qu'il n'y a dans le Seigneur qu'une seule volonté, nous n'avons pas eu en vue la volonté de sa divinité et de son humanité, mais celle de *son humanité seule*. Car Sergius ayant écrit que plusieurs attribuaient au Christ deux volontés contraires, nous dimes que le Christ n'a pas eu *deux volontés contraires*, celle de la chair et celle de l'esprit, qui sont en nous depuis le péché, mais une seulement qui désigne naturellement son humanité [1]. » Ces témoignages sont-ils clairs? Expliquent-ils catégoriquement l'orthodoxie de la doctrine d'Honorius? Mgr Maret, qui les avait lus, semble fuir leur lumière, et pour ruiner leur valeur, il se contente de dire qu'ils n'ont pas empêché Honorius d'être condamné par le VIe Concile général[2]. Il place la lutte sur un autre terrain, nous ne tarderons pas à l'y suivre.

Il dédaigne l'explication que nous venons de donner, pourquoi? Parce que, selon lui, elle est « formellement contredite par les lettres d'Honorius[3], » qui enseignent de la manière la plus expresse et en plusieurs endroits, qu'on ne peut pas dire qu'il y ait en Jésus-Christ une ou deux volontés. Pour démontrer ce qu'il avance, il traduit constamment, et avec une obstination de parti pris, le mot grec ἐνέργεια, en latin *operatio*, par le mot *volonté;* comme si ces expressions n'avaient pas une signification grammaticalement et logique-

(1) « Unam voluntatem diximus in Domino non divinitatis ejus et humanitatis, sed humanitatis solius; cum enim Sergius scripsisset quod quidam duas voluntates in Christo contrarias dicerent, diximus Christum non duas voluntates contrarias habuisse, carnis inquam et spiritus, sicut nos habemus post peccatum, sed unam tantum quæ naturaliter humanitatem ejus designat. » Labbe, tom. v, col. 1813.

(2) Tom. I, pag. 296. (3) Tom. II, pag. 147.

ment distincte ; comme si le mot *volonté* ne désignait pas seulement une faculté naturelle; tandis que les mots grec et latin ont un sens plus large et peuvent exprimer les diverses actions de la nature. Voici les principaux passages dont il dénature ainsi le sens et la portée. « Il ne faut pas qu'on présume de prêcher dans le Christ de Dieu une ou deux opérations, termes non encore autorisés soit par l'Evangile, soit par des lettres apostoliques, soit par une décision synodale[1]. » Encore : « Ceux qui parlent ainsi ne s'imaginent-ils pas que suivant *le mot* d'une ou de deux natures en Jésus-Christ, on peut dire une ou deux opérations? Sur cela les témoignages divins sont clairs. Mais il est assez inepte de penser et d'exprimer qu'une ou deux opérations existent ou ont existé dans le Médiateur de Dieu et des hommes, le Seigneur Jésus-Christ[2]. » Qu'est-ce qu'Honorius a entendu par *opération?* Toute la question est là. Ce mot a un double sens et dans les livres saints et dans le langage usuel : il peut signifier ou la faculté naturelle d'agir ou l'action même que produit cette faculté. Or, qu'Honorius l'ait employé dans cette dernière signification, cela résulte évidemment de l'explication même qu'il donne à sa pensée. « Car, *ajoute-t-il aux paroles que nous avons d'abord citées*, les saintes lettres ne nous apprennent pas que le Seigneur Jésus-Christ et son Saint-Esprit aient exercé une ou deux opérations, mais qu'ils ont opéré de diverses manières[3]. »

(1) « Non oportet ut unam vel duas energias aliquis præsumat Christi Dei prædicare, quas neque evangelicæ vel apostolicæ litteræ, neque synodalis examinatio super his habita, visæ sunt terminasse. » *Epist. I.* Labbe, tom. VI, col. 932.

(2) « Nam qui hæc dicunt, quid aliud nisi juxta unius vel geminæ naturæ Christi Dei vocabulum, ita et operationem unam vel geminam suspicantur ? Super quod clara sunt divina testimonia. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum, sentire et promere satis ineptum est. » Labbe, *Ibid.*, col. 968.

(3) « Nos enim non unam operationem vel duas Dominum Jesum Christum,

Ensuite après avoir cité plusieurs textes de l'Écriture où il s'agit des diverses opérations du Saint-Esprit, il argumente ainsi : « Si l'Esprit du Christ opère de beaucoup de manières dans les autres, c'est-à-dire dans les membres qui vivent, se meuvent et sont en lui, à plus forte raison nous convient-il de confesser que par lui-même le Médiateur de Dieu et des hommes opère pleinement et parfaitement, par des modes nombreux et ineffables, dans la communion de l'une et de l'autre nature[1]. » N'est-il pas clair comme le jour que le Pontife prend le mot *opération* dans le sens d'acte et non de faculté? Et l'on conçoit qu'il puisse dire que c'est une ineptie de penser et d'exprimer qu'en Jésus-Christ il y ait une ou deux opérations; car ce n'est ni une ni deux qu'il faut affirmer, mais un grand nombre.

Du reste, dans la supposition même qu'il ait quelquefois entendu par *opération* la faculté d'agir inhérente à l'une et l'autre nature; ce qu'il improuvait, ce n'était pas le dogme catholique en lui-même, mais uniquement l'emploi des mots *une* ou *deux opérations*. Il regardait ces expressions « comme des nouveautés propres à scandaliser les fidèles ; » il craignait, d'un côté, qu'en se servant du mot *deux opérations*, « il eût passé pour favoriser les Nestoriens ; » il craignait de l'autre, qu'en disant *une opération*, « il eût été soupçonné d'adopter la sotte erreur des Eutychiens[2]. »

e jusque sanctum Spiritum sacris litteris percepimus, sed multiformiter cognovimus operatum. » Epist. 1, *Ibid.*, col. 932.

(1) « Si enim in aliis, id est, in membris suis, Spiritus Christi multiformiter operatur, in quo vivunt, moventur et sunt; quanto magis per semetipsum Mediatorem Dei et hominum, plene ac perfecte, multisque modis et ineffabilibus confiteri nos communione utriusque naturæ condecet operatum?» Epist. 1, *Ibid.*, col. 932.

(2) « Ne parvuli aut duarum operationum vocabulo offensi, sectantes Nestorianos nos vesana sapere arbitrentur; aut certe, si rursus unam operationem D. N. J. C. fatendam esse censuerimus, stultam Eutychianistarum dementiam fateri putemur. » Epist. 1, *Ibid.*, col. 932.

« Il faut donc, *concluait-il*, éloigner, comme nous l'avons dit, le scandale de cette invention nouvelle : nous ne devons pas enseigner, *en définissant*, *une* ou *deux opérations* ; mais à la place d'*une opération*, mot dont quelques-uns se servent, nous devons dire *un seul opérateur*, le Christ Seigneur, dans les deux natures ; et au lieu de *deux opérations*, nous devons, après avoir écarté le mot de *double opération*, prêcher plutôt *deux natures*, celle de la divinité et celle de la chair, dans l'unique personne du Fils de Dieu, lesquelles sans confusion, sans division et sans conversion, opèrent les choses qui leur sont propres [1]. »

On le voit, le Pape se borne à improuver les mots dont on veut se servir pour formuler le dogme. Quant au dogme lui-même, loin de le nier, il l'exprime en d'autres termes, avec une admirable précision.

On dira : qu'Honorius ait blâmé l'usage des mots *une opération*, on ne saurait que l'approuver, car ils expriment l'hérésie monothélite ; mais comment a-t-il pu rejeter les mots *deux opérations*, qui expriment le dogme catholique, sans porter atteinte à la doctrine de la vraie foi ? Sans doute le théologien, qui aujourd'hui rejetterait ces expressions, serait regardé avec raison comme hérétique ; parce que, bien qu'elles ne soient pas révélées, l'Eglise, conduite par l'Esprit Saint, en a fixé le sens, et les a consacrées en les enchâssant en quelque sorte dans la formule d'un dogme catholique. Mais avant que l'Eglise n'eût parlé, pour en définir

(1) « Auferentes ergo, ut diximus, scandalum novellæ adinventionis, non nos oportet unam vel duas operationes definientes prædicare ; sed pro una, quam quidam dicunt, operatione, oportet nos unum operatorem Christum Dominum in utrisque naturis veridice confiteri : et pro duabus operationibus, ablato geminæ operationis vocabulo, ipsas potius duas naturas, id est, divinitatis et carnis assumptæ in una persona Unigeniti Dei Patris, inconfuse, indivise, atque inconvertibiliter nobiscum prædicare propria operantes. » Epist. 2, *Ibid.*, col. 969.

la signification et leur assigner leur portée canonique, on pouvait, sans blesser la foi, les soumettre à une discussion contradictoire, les entendre de différentes manières, et même les écarter, si on les jugeait dangereuses. Ces questions de mot, antérieures à la définition, ont toujours été licitement agitées par les Pères et les théologiens, et même n'ont pas peu contribué à la préparation et à l'élaboration des formules, consacrées plus tard pour exprimer les dogmes catholiques; l'histoire le proclame et tout le monde doit en convenir. Or, quand Honorius répondit à Sergius, l'hérésie monothélite, encore à son berceau, était entièrement inconnue en Occident et cherchait à répandre son venin à la faveur d'un terminologie ambiguë et en se cachant sous un masque d'orthodoxie ; l'Église de son côté n'avait pas encore affirmé la vérité catholique en termes explicites. On conçoit dès lors qu'il ait pu blâmer les mots *deux opérations*, sans porter la moindre atteinte au dogme contraire au monothélisme ; ces expressions n'étant pas dans l'Ecriture, n'ayant pas encore reçu une interprétation définitive et pouvant être entendues, comme il le dit, dans un sens nestorien. Toutefois, nous l'avons vu, tout en rejetant les mots, il admet la chose ; il reconnaît en termes équivalents qu'il y a en Jésus-Christ deux opérations distinctes et propres aux deux natures ; il professe clairement le dogme catholique[1].

Ajoutons une dernière preuve, tirée de la conduite de Sergius. Si Honorius, dans ses lettres, avait enseigné le monothélisme, comment comprendre que l'adroit Patriarche les ait tenues cachées durant la vie du Pontife, et qu'il n'ait jamais invoqué leur autorité péremptoire, même dans l'Ecthèse qu'il inspira à Héraclius, pour appuyer sa doctrine? S'il s'est abstenu de se servir de ces documents apostoliques,

(1) Voir dans la *Revue Catholique*, l'article intitulé : *L'infaillibilité du Pape*. Décembre, 1869.

n'est-ce pas parce que, à côté de certaines phrases dont il pouvait tirer parti, ils contenaient des passages écrasants contre le monothélisme, et dont il redoutait la publicité?

Nous pensons avoir suffisamment établi l'orthodoxie d'Honorius. Quoi qu'en disent Mgr Maret et ceux qui emboîtent le pas à sa suite, elle résulte avec une telle évidence du texte même de ses lettres, elle est confirmée d'une manière si plausible par la conduite et le témoignage des contemporains de ce Pontife, qui devaient parfaitement connaître sa doctrine et en saisir le véritable sens, que la plupart des théologiens, même gallicans, comme Cabassut[1], Witasse[2], Noël Alexandre[3], Tournely[4], et Thomassin[5] l'ont reconnue et proclamée.

Nous disons en outre 2° qu'*Honorius dans ses lettres n'a pas défini, comme dogme de foi, l'erreur monothélite.*

Cette proposition est la conséquence obligée de celle que nous venons de démontrer. En effet, si Honorius n'a pas enseigné l'hérésie qu'on attribue gratuitement à ses lettres, il est évident qu'il ne l'a pas définie; cet argument est sans réplique.

Mais il nous faut aborder et résoudre la question sous tous ses aspects. Supposons même, ce qui n'est pas, que Mgr de Sura ait établi que l'enseignement du Pontife est entaché d'erreur, encore devrait-il, pour être admis à tirer de ce fait une conclusion contraire à l'infaillibilité pontificale, prouver qu'il a porté un jugement dogmatique *ex cathedra.* La question fondamentale est là.

(1) *Synopsis Conciliorum,* ad syn. œcumen. VI, tom. II, pag. 50. Edit. Tornac. 1850.

(2) *De Incarnatione,* part. II, quæst. VII, art. 3, sect. 3.

(3) *Historia ecclesiast.* ad sæcul. VII, Dissert. II, tom. X, pag. 104-129.

(4) *Prælectiones theologicæ,* De Ecclesia, quæst. III.

(5) *Dissertationes in Concilia,* Dissert. XX, n. 18 et ss.

Mgr Dechamps[1], se faisant l'interprète des grands maîtres de la théologie, précise en ces termes ce qui a toujours été entendu dans l'Eglise et ce qu'il faut entendre par un pareil jugement. « Toutes les définitions *ex cathedra* ont, *dit-il*, ce triple caractère : elles viennent du Pape comme Pape ; elles sont adressées à l'Eglise universelle ; elles lui proposent à croire, comme dogme de foi, une vérité contenue dans le dépôt de la révélation. Les documents pontificaux qui n'ont pas ce triple caractère ne sont pas des définitions *ex cathedra.* » Ainsi donc, pour être fondé à dire que les lettres d'Honorius contiennent une semblable définition, ce n'est pas assez d'affirmer, avec Mgr Maret, qu'Honorius, consulté comme Pape par Sergius, lui a répondu comme Pape ; il faut prouver qu'elles étaient adressées à tout l'univers catholique, il faut prouver surtout qu'elles renferment un précepte de croire, comme vérité révélée, l'hérésie monothélite. « En effet, *comme le fait observer avec cette clarté et cette précision que nous lui avons toujours connues, le savant professeur de Louvain*, *Mgr Lefebvre*[2], selon l'enseignement des théologiens les plus attachés aux prérogatives du Saint-Siége, le Pape, consulté, comme Pape, sur un point de doctrine, peut donner une réponse sans parler avec toute la plénitude de son autorité apostolique, sans exiger l'acte de foi sur une vérité clairement définie[3] ; le Pape n'est infaillible que quand il exprime, en termes précis, son intention d'obliger tous les fidèles à croire fermement un point qu'il définit comme appartenant à la doctrine chrétienne, ou à rejeter une erreur qu'il condamne comme opposée à la foi catholique. »

Or, nous soutenons d'abord que les lettres d'Honorius

(1) *Lettre à Mgr Dupanloup*, § II.

(2) *Revue Catholique*, février 1870, p. 209.

(3) Voir le Cardinal d'Aguirre : *Auctoritas infallibilis et summa Cathedræ S. Petri*. Disput. xxv, sect. I.

n'étaient pas adressées à l'Eglise universelle. Mgr Maret cherche à prouver le contraire, en disant[1] : « Les lettres d'Honorius traitaient des questions de foi, et elles furent adressées directement aux trois grands Patriarches de l'Orient, indirectement à toute l'Eglise ; car les décisions touchant la foi sont par leur nature universelles. » Sans doute, s'il y a dans ces lettres une véritable décision de foi. Mais c'est là précisément ce qui est en question. Nous pourrons dire, nous et avec raison, que le Pape n'a pas eu l'intention de leur imprimer le caractère d'une définition dogmatique, s'il a négligé de prendre les moyens de les faire parvenir à la connaissance de toute l'Eglise. Or, à qui les a-t-il adressées? A Sergius seul. Ce qui le prouve, c'est d'abord qu'il a dû écrire dans le même sens à saint Sophrone et à Cyrus ; c'est ensuite que Sergius, au lieu de la communiquer aux Evêques d'Orient, l'a tenue secrète et n'en a fait aucun usage durant la vie du Pontife romain, de sorte que s'il lui eût plu de les détruire, elles n'auraient jamais acquis aucune publicité. M. le Doyen de la Sorbonne objecte encore, que la célèbre épître de Saint Léon n'était « adressée directement qu'au seul Patriarche Flavien[2]. » Mais elle avait évidemment un tout autre caractère que les écrits d'Honorius : approuvée dans un Concile romain, elle contenait une définition manifeste, précise ; elle était destinée à être souscrite par tous les Evêques d'Orient et même d'Occident ; elle était ainsi indirectement adressée à l'Eglise universelle.

Nous soutenons en outre que les lettres d'Honorius n'ordonnent en aucune façon aux fidèles de croire, comme dogme de foi, le monothélisme, ni ne condamnent, comme une erreur, la dualité des opérations. Que fait en effet ce Pape? Sans doute il loue le Patriarche du zèle qu'il a déployé pour empêcher les questions irritantes ; il se déclare en

(1) Tom. i, p. 291. (2) Tom. i, pag. 291.

conformité de doctrine avec lui, parce que celui-ci lui avait présenté sa doctrine sous une forme qui, pour être captieuse, n'en était pas moins orthodoxe; sans doute il blâme l'usage des mots *une* ou *deux opérations*, tout en professant le dogme catholique; mais il n'exige nulle part un acte de foi sur aucun point de doctrine.

Mgr Maret objecte d'abord : « Ces lettres contenaient un enseignement précis, un précepte formel. » Mais un pareil précepte résulte-t-il de leur texte ? Il serait difficile de l'établir. Nulle part nous n'avons trouvé que le Pape se fût servi d'un terme rigoureusement préceptif ; il dit : « Nous exhortons[1], qu'il enseigne[2], il convient[3], nous avons écrit pour[4], il faut enseigner[5]. » Admettons même que ces expressions, plus ou moins vagues, pussent signifier un précepte, on ne pourrait pas dire qu'il eût été absolu et définitif; et dans l'hypothèse qu'il eût eu ce double caractère, il faudrait encore reconnaître qu'il n'avait pas pour objet un article de foi, mais un point de discipline, le silence à observer sur des mots. Mais, poursuit notre savant adversaire, le sixième Concile « présente ces lettres comme *dogmatiques*[6] » Expressément, pas; cette épithète est seulement appliquée aux lettres de Sergius, nous le constaterons plus bas. Implicitement, soit; mais qu'est-ce que cela prouve? Une lettre dogmatique est-elle nécessairement une lettre qui définit un dogme? Non; il suffit, pour qu'elle ait ce caractère, qu'elle traite de questions qui ont rapport à la foi. Est-ce que les lettres de Sergius, est-ce que le livre de Mgr Maret ne sont

(1) « Hortantes vos, ut unius vel geminæ novæ vocis inductum operationis vocabulum aufugientes. » Epist. 1, in fine. Labbe, tom. VI, col. 933.

(2) « Hæc nobiscum fraternitas vestra prædicet. » Ep 1, in fine. *Ibid.*

(3) « Confiteri nos condecet. » Ep. 1, in fine. *Ibid.*

(4) « Scribentes etiam... ne novæ vocis. » Ep. 2. *Ibid.* col. 969.

(5) « Oportet nos confiteri. » Ep. 2. *Ibid.* (6) Tom. I, pag. 294.

pas des ouvrages dogmatiques. Cependant j'aime à croire qu'ils ne définissent aucun dogme.

Enfin Honorius, lui-même, déclare, en termes exprès, qu'il ne veut porter aucun jugement définitif sur la question agitée. « Il ne nous faut pas, *dit-il dans sa première lettre,* convertir en dogme de l'Eglise ce que ni les examens des Conciles, ni les autorités canoniques ne paraissent pas avoir défini, de telle sorte qu'on ose parler d'une ou de deux opérations en Jésus-Christ[1]. » Dans la seconde il n'est pas moins explicite : « Pour ce qui regarde le dogme ecclésiastique, *écrit-il*, nous ne devons pas *définir* une ou deux opérations dans le Médiateur de Dieu et des hommes[2]... Nous ne devons pas, *ajoute-t-il*, enseigner en *définissant* une ou deux opérations[3]. » Ainsi, il le dit et le répète, il ne veut définir ni enseigner deux opérations, et par là sans doute il néglige d'ériger en dogme de foi la vérité catholique; mais en même temps il ne veut pas davantage définir *une seule opération*, et ainsi il s'abstient de proposer, comme dogme de foi, l'hérésie monothélite. Il laisse la question dogmatique intacte; seulement il prononce un jugement sur l'opportunité de garder le silence sur l'une et l'autre expression.

« Mais quoi! *s'écrie ici Mgr Maret*[4], n'est-ce pas là une définition négative? N'est-ce pas là une définition qui supprime la vérité? Et ne peut-on pas dire qu'à côté de cette définition négative, il y en a dans la même lettre une autre positive : celle qui affirme qu'on ne peut sans ineptie déduire

(1) « Non oportet ad dogmata hæc ecclesiastica retorquere, quæ neque synodales apices super hoc examinantes, neque auctoritates canonicæ visæ sunt explanasse. » *Ibid.*, col. 932.

(2) « Quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet... non unam aut duas operationes in Mediatore Dei et hominum definire... debemus. » *Ibid.*, col. 968.

(3) « Non nos oportet unam vel duas operationes definientes prædicare. » *Ibid.*, col. 969.

(4) Tom. 1, pag. 295.

de la dualité des natures en Jésus-Christ, la dualité des volontés? » Vraiment on n'est pas plus subtil. La définition négative qu'il imagine, il nous est impossible de la saisir. Où donc a-t-il vu qu'Honorius supprime la vérité? Mais il l'enseigne en termes précis; ce qu'il supprime, ce sont les mots qui, selon lui, l'expriment mal, nous l'avons longuement établi. Enfin pour trouver, je ne sais quelle définition positive, il est réduit à traduire le mot *opération* par celui de *volonté;* il se permet de violenter le texte qui n'envisage pas le dogme en lui-même, mais seulement les expressions, dont on voudrait se servir pour le formuler. Nous le demandons, est-il permis de dénaturer ainsi le sens d'un texte, pour le forcer à proclamer ce qu'il se refuse à dire? Vraiment, si Honorius pouvait encore prendre part à nos débats, en voyant ses paroles ainsi torturées par Mgr de Sura, ne serait-il pas en droit de retourner contre lui les mêmes paroles, et lui répliquant: « dire cela, est assez inepte... *hæc promere satis ineptum est?* » Chose étrange en effet! Ce malheureux Pontife a beau déclarer son intention formelle de ne définir aucune doctrine, dans ses deux lettres et à plusieurs reprises, il a beau se récrier contre ceux qui faussent sa pensée et ses paroles, il a beau persister à dire : je ne veux pas définir; Mgr Maret de lui répliquer avec une insistance non moins obstinée : votre cause est entendue : en ne voulant pas définir, vous avez défini; il ne veut pas lâcher la victime qu'il tient à offrir en holocauste sur l'autel de la souveraineté partagée.

Pour nous, nous pouvons conclure avec raison, nous semble-t-il, qu'il n'a porté aucun jugement dogmatique, ni pour ni contre le monothélisme.

Cependant, il faut bien le reconnaître, 3° *les lettres d'Honorius ne laissent pas d'être répréhensibles au point de vue administratif et disciplinaire.*

Si Honorius n'a pas enseigné, ni défini l'erreur monothé-

lite, on peut dire qu'il l'a favorisée par sa négligence, et par son imprudence. Au lieu de croire sur parole l'artificieux Sergius, s'il s'était donné la peine de se renseigner exactement sur les controverses agitées en Orient, il aurait facilement compris qu'il ne s'y agissait pas d'une simple question de mots, mais d'une véritable hérésie ; loin de louer le Patriarche de Constantinople, il l'aurait condamné ; loin de blâmer l'illustre défenseur de la vérité catholique, saint Sophrone, il eût exalté, encouragé son zèle. Il devait proscrire l'erreur, en cherchant à l'étouffer dans son berceau ; il n'a pas compris son devoir de défenseur suprême de l'orthodoxie, il a été, comme on dit aujourd'hui, non définitionniste ; et même, donnant dans le piége que lui avait tendu le rusé Sergius, il a conseillé, si pas imposé, le silence sur les mots qui cachaient l'hérésie, mesure imprudente, qui n'a pas peu contribué aux progrès du monothélisme. « Honorius, *dit judicieusement le comte de Maistre*[1], outrant peut-être les maximes générales du Saint-Siége, qui redoute par-dessus tout les nouvelles questions et les décisions précipitées, désirait qu'on ne parlât point de deux volontés et il écrivit dans ce sens à Sergius, en quoi il put se donner un de ces torts qu'on pourrait appeler *administratifs;* car s'il manqua dans cette occasion, il ne manqua qu'aux lois du gouvernement et de la prudence. Il calcula mal, si l'on veut, il ne vit pas les suites funestes des moyens économiques qu'il crut pouvoir employer ; mais dans tout cela on ne voit aucune dérogation au dogme, aucune erreur théologique. »

Nous connaissons maintenant la matière du procès. Nous l'avons démontré, les écrits incriminés n'étaient pas coupables d'avoir défini, ni même d'avoir enseigné le monothélisme, mais de l'avoir favorisé par de fausses et imprudentes mesures ; irréprochables au point de vue dogmatique, ils étaient,

(1) Du Pape, liv. I, chap. XV, tom. I, page 118.

au point de vue disciplinaire, susceptibles d'être mis en accusation. Nous pouvons déjà préjuger la signification du verdict qui les a flétris.

III.

DANS QUEL SENS LES LETTRES D'HONORIUS ONT ÉTÉ CONDAMNÉES PAR LE VIme CONCILE GÉNÉRAL.

Mgr Maret[1] et, après lui, le Père Gratry[2], prétendent que c'est pour avoir enseigné et défini l'erreur monothélite; nous soutenons que *c'est uniquement pour l'avoir favorisée.*

L'Eglise dans tous les temps a frappé des mêmes anathèmes les hérétiques à proprement parler et leurs fauteurs, ceux qui enseignent l'hérésie, et ceux qui, sans adhérer à leur doctrine, lui prêtent, par leur conduite, concours et appui; elle les enveloppe tous dans une même proscription, parce que tous contribuent, bien que d'une manière différente, au développement de l'erreur qu'elle doit arrêter et à la ruine de la foi qu'elle a mission de défendre et propager. Il suffit pour s'en convaincre de lire les décrets des Conciles et les décrétales; et même la récente Constitution *Apostolicæ Sedis*, donnée par Notre Saint-Père le Pape Pie IX, le 12 octobre 1869, et lue dans le Concile du Vatican le 14 décembre suivant[3], a conservé et fulmine encore l'excommunication *latæ sententiæ,* spécialement réservée au Pontife romain, contre « tous les hérétiques en général et en particulier, de quelque nom qu'ils soient appelés et à quelque secte qu'ils appartiennent, ainsi que contre ceux qui leur donnent confiance et qui les reçoivent, leurs fauteurs et en général tous leurs

(1) Tom. I, pag. 292 et suiv. (2) *Loc. cit.*

(3) « Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes, eorumque receptores, fautores ac generaliter quoslibet illorum defensores. » Ci-dessus, pag. 74.

défenseurs. » Il y a plus : comme l'Eglise réprouvait également les promoteurs et les fauteurs d'hérésie, il est arrivé qu'on les a appelés du nom commun d'hérétiques. Tout le monde le sait, en effet, et plusieurs savants, comme le Père Garnier[1], l'ont abondamment prouvé; dans les premiers siècles du christianisme, les mots *hérésie* et *hérétique* n'avaient pas toujours la signification stricte que les théologiens et les canonistes leur ont plus tard presque exclusivement attribuée : ils s'appliquaient, comme une flétrissure, à tous ceux, non-seulement qui enseignaient une erreur contre la foi, mais qui la soutenaient et la fomentaient par leurs actes, et même seulement qui commettaient un crime plus ou moins compromettant pour la foi[2]. Ces observations dont personne ne peut contester la justesse, nous les avons faites en forme de préambule ; parce que nous avons pensé qu'elles étaient de nature à jeter quelque lumière sur le sens de l'anathème qui a frappé Honorius, et à nous aider dans la révision que nous allons faire de son procès.

Afin de pouvoir juger avec connaissance de cause et déterminer avec précision, dans quel sens les lettres de ce Pontife ont été condamnées, rapportons, dans ses termes, la sentence portée par les Pères du VIme Concile général. « Ayant examiné *les lettres dogmatiques* , que Sergius , autrefois Patriarche de cette ville royale, a écrites à Cyrus alors Evêque de Phasis, et à Honorius autrefois Pape de l'antique Rome, ainsi que *la lettre* écrite par celui-ci, c'est-à-dire, par Honorius en réponse au même Sergius ; et les trouvant tout-à-fait *éloignées des dogmes apostoliques*, des décrets des saints Conciles et de la doctrine de tous les Saints Pères, *conformes au contraire aux faux enseignements des hérétiques*, nous les reje-

(1) *Appendix ad notas cap. II* Libri Diurni *Roman. Pontif.* § VI, n. 69. Voir le P. Perrone. *De locis theologicis*, part. I, sect. II, cap. IV, n. 793.

(2) Voir la revue : *Etudes religieuses*, décembre 1869, pages 839-841.



tons entièrement et les détestons comme propres à corrompre les âmes. Nous avons aussi jugé de bannir de l'Eglise de Dieu *les noms de ceux dont nous détestons les dogmes impies, c'est-à-dire de Sergius..., qui, prenant l'initiative, a écrit sur ce dogme impie*, de Cyrus..., de Pyrrhus, de Pierre, de Paul.., *qui professèrent des opinions semblables*, et en outre de Théodore, autrefois Evêque de Pharan ; lesquelles susdites personnes sont mentionnées par Agathon, le très-saint et trois fois bienheureux Pape de l'antique Rome, dans son épître au très-pieux Empereur, et sont rejetées par lui, *comme ayant des sentiments contraires à notre foi orthodoxe* ; nous déclarons les soumettre à l'anathème. Or, avec ceux-ci nous avons pensé devoir chasser également de l'Eglise de Dieu et frapper d'anathème Honorius, autrefois Pape de l'antique Rome ; *parce que nous avons trouvé, dans sa lettre à Sergius, qu'il a suivi en tout sa pensée et confirmé ses dogmes impies*[1]. » Tel

(1) « Retractantes dogmaticas epistolas, quæ a Sergio quondam Patriarcha hujus regiæ urbis scriptæ sunt, tam ad Cyrum qui tunc fuerat Episcopus Phasidis, quam ad Honorium quondam Papam antiquæ Romæ ; similiter autem et Epistolam ab illo, id est, Honorio rescriptam ad eumdem Sergium ; hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus et a definitionibus sanctorum Conciliorum et cunctorum probabilium Patrum, sequi vero falsas doctrinas hæreticorum , eas omni modo abjicimus et tamquam animæ noxias execramur. Quorum autem, id est, eorumdem impia exsecramur dogmata, horum et nomina a sancta Dei Ecclesia projici judicavimus ; id est, Sergii, quondam præsulis hujus a Deo conservandæ regiæ urbis, qui aggressus est de ejusmodi impio dogmate conscribere, Cyri Alexandriæ, Pyrrhi, Petri et Pauli, qui et ipsi præsulatu functi sunt in sede hujus a Deo conservandæ civitatis, et similia eis senserunt, ad hæc et Theodori, quondam Episcopi Pharan ; quarum omnium suprascriptarum personarum mentionem fecit Agatho sanctissimus ac ter beatissimus Papa antiquæ Romæ in suggestione quam fecit ad piissimum et a Deo confirmatum Dominum nostrum et magnum Imperatorem, eosque abjicit utpote contraria rectæ fidei nostræ sentientes, quos anathemati submitti definimus. Cum his vero simul projici a sancta Dei catholica Ecclesia , simulque anathematizari prævidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquæ Romæ, eo quod invenimus per scripta,

est le texte de la sentence avec l'exposé des motifs qui la déterminèrent. Ajoutons, pour ne rien dissimuler et compléter la charge, ces mots prononcés par les Pères dans une autre session[1] : « Anathème à l'hérétique Théodore ! Anathème à l'hérétique Sergius ! Anathème à l'hérétique Cyrus ! Anathème à l'hérétique Honorius ! Anathème à l'hérétique Pyrrhus ! » Ainsi donc voilà la lettre d'Honorius, (car une seule est jugée) déclarée « éloignée des dogmes apostoliques et conforme à la doctrine des hérétiques ! » Voilà Honorius anathématisé, parce qu'il « a suivi la pensée de Sergius et confirmé ses dogmes impies ! » Le voilà enfin placé au rang des hérétiques ! Les gallicans triomphent, persuadés que ce malheureux Pontife est condamné au même titre que ses complices, pour avoir, comme eux, enseigné le monothélisme, et même pour l'avoir autorisé par une définition dogmatique. Mais on a vu des victoires se changer en déroute.

Voyons d'abord si les termes, dont les Pères du Concile se servent dans l'un et l'autre texte, ne sont pas susceptibles d'être interprétés dans un sens moins rigoureux. Est-ce qu'Honorius ne s'est pas éloigné en pratique des dogmes apostoliques, ne s'est pas opposé en réalité aux prescriptions conciliaires, en négligeant de proscrire l'hérésie à sa naissance et de proclamer la vraie foi, par une définition que les circonstances rendaient nécessaire ? Est-ce qu'il n'a pas suivi les fausses doctrines des hérétiques, en se faisant, par l'emploi de mesures imprudentes et dangereuses pour la foi, le coupable fauteur de leurs erreurs ? N'a-t-il pas pu être appelé *hérétique* dans le sens large, mais vrai, et, comme

quæ ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit. » Labbe, tom. VI, col. 944.

(1) « Theodoro hæretico anathema. Sergio hæretico anathema. Cyro hæretico anathema. Honorio hæretico anathema. Pyrrho hæretico anathema. » *Mansi*, tom XI, col. 622.

nous l'avons dit, traditionnel du mot, parce que, sans enseigner l'hérésie, il a favorisé ses progrès par l'attitude compromettante qu'il a prise à l'égard de ses promoteurs? N'a-t-il pas enfin été rangé parmi les docteurs du monothélisme et avant Pyrrhus, parce que le Concile, le voyant compromis avec eux, a voulu l'envelopper dans une condamnation commune, et a placé son nom dans la liste des hérétiques, là où il devait figurer d'après l'ordre chronologique? Cette interprétation nous paraît tout à fait naturelle; elle est appropriée aux faits et conforme à la tradition; loin de faire violence au texte, elle semble en jaillir spontanément. En effet, le texte de la sentence, que nous avons rapportée, après avoir d'abord assimilé Honorius à Sergius, établit une nuance, ou plutôt fait une distinction complète et digne d'être notée, entre le motif de la condamnation de l'hérésiarque et de ses sectateurs, et la cause de la flétrissure infligée au Pontife romain. Pourquoi Sergius est-il anathématisé? C'est parce « qu'il a commencé à enseigner dans ses écrits la doctrine impie » du monothélisme. Et Cyrus, Pyrrhus et les autres? Parce « qu'ils ont professé les mêmes opinions; tous, en un mot, parce qu'ils ont eu des sentiments contraires à la foi orthodoxe, » c'est-à-dire, parce qu'ils ont admis dans leur pensée et professé l'erreur, parce qu'ils ont été hérétiques dans le sens stricte du mot.

Mais quand le Concile parle d'Honorius, il le prend seul à partie, il détache sa cause de celle des docteurs du monothélisme auxquels il avait nommément attribué « les dogmes impies; » et s'il le condamne avec eux, ce n'est pas parce qu'il a, comme eux, professé des opinions contraires à la foi, mais uniquement « parce qu'il a suivi la pensée de Sergius et confirmé ses dogmes impies, » ce qui peut très-bien signifier : parce que, en adoptant et en autorisant la mesure du silence sur la dualité des opérations que lui avait proposée l'artificieux Patriarche, il a suivi ses intentions

trompeuses, et par là même confirmé ses erreurs, au lieu de les flétrir. Mgr Maret et le P. Gratry ont donc tort de chanter victoire ; les termes de la sentence portée par les Pères du Concile, pas plus que les anathèmes qu'ils prononcèrent, ne prouvent qu'Honorius ait été condamné pour avoir enseigné l'hérésie, encore moins pour l'avoir définie.

D'autres arguments viennent corroborer notre interprétation et la mettre dans toute son évidence.

D'abord il est invraisemblable que les Pères du Concile, et surtout les Légats, aient voulu condamner Honorius dans le sens qu'imaginent les écrivains que nous combattons. Ils avaient admis comme orthodoxe et comme professant clairement, nous l'avons vu, la doctrine contraire au monothélisme, un passage de la lettre de S. Léon ; et les écrits d'Honorius, qui professent la même doctrine d'une manière au moins aussi explicite, ils les auraient procrits comme enseignant le monothélisme ! Ils auraient donc manqué d'impartialité et ils se seraient déjugés ! Ce n'est pas tout. Voici le saint Pape Agathon qui, avec son autorité apostolique, se fait par avance l'avocat de son prédécesseur accusé. Dans sa lettre à Constantin, lettre qui fut lue au Concile[1], envisageant incontestablement ce Pontife, bien qu'il ne le désigne pas par son nom, il déclare non-seulement que l'Eglise romaine « n'est jamais tombée dans aucune erreur, » mais encore que « ses prédécesseurs, instruits par les enseigne-

(1) « Hæc apostolica... Ecclesia nunquam a via veritatis in qualibet erroris parte deflexa est. Unde et apostolicæ memoriæ meæ parvitatis prædecessores, dominicis doctrinis instructi, ex quo novitatem hæreticam in Christi immaculatam Ecclesiam Constantinopolitanæ ecclesiæ præsules introducere conabantur, nunquam neglexerunt eos hortari, atque obsecrando commonere, ut a pravi dogmatis hæretico errore, saltem tacendo, desisterent, ne ex hoc exordium dissidii in unitate Ecclesiæ facerent, unam voluntatem unamque operationem duarum naturarum asserentes in uno Domino J.-C... » Mansi, tom. XI, col. 234.

ments du Seigneur, à partir du moment où les Evêques de Constantinople se sont efforcés *d'introduire* la nouveauté hérétique dans l'Eglise immaculée du Christ, n'ont jamais négligé de les exhorter et de les avertir par leurs instances d'abandonner, *au moins par le silence*, l'hérésie de leur enseignement pernicieux, et de ne pas commencer à rompre l'unité de l'Eglise en enseignant que les deux natures en Jésus-Christ n'ont qu'une volonté et une opération. » Et l'on voudrait que les Pères du Concile, après avoir entendu et applaudi ces paroles de S. Agathon innocentant ses prédécesseurs ou du moins les disculpant du crime d'adhésion à la doctrine d'une volonté et d'une opération en Jésus-Christ, se fussent plus tard infligé un démenti, et à eux-mêmes et à leur Chef en assimilant complètement Honorius aux Evêques de Constantinople, aux docteurs et aux promoteurs du monothélisme! Enfin on doit supposer qu'ils n'ont condamné, dans les lettres de ce Pape, que ce qui est réellement répréhensible. Or, nous l'avons démontré, on ne peut leur reprocher d'avoir enseigné aucune erreur. Comment les Evêques réunis au VIe Concile, qui devaient en saisir parfaitement le sens, auraient-ils pu y découvrir la doctrine monothélite et les flétrir pour ce motif? Nous ne le nions pas, certaines expressions pouvaient, par une interprétation aussi fausse que captieuse, être prises dans un sens monothélite. Mais s'ils les avaient proscrites pour ce motif, ce n'est pas qu'ils les auraient jugées hérétiques à proprement parler, mais seulement dangereuses. La condamnation d'Honorius, dans le sens que veulent lui attribuer les gallicans, ne se comprend donc pas; elle est invraisemblable.

Allons plus loin et disons que, si les Evêques orientaux avaient condamné le Pape Honorius comme hérétique, dans le sens strict du mot, il faudrait dire que leur sentence est nulle et par défaut de vérité et par défaut d'autorité suffisante.

Par défaut de vérité d'abord. En effet, elle reposerait sur

une erreur manifeste dans la déclaration d'un fait dogmatique; car nous devons supposer jusqu'à preuve du contraire, laquelle n'est pas fournie, que les lettres incriminées ont été lues dans le Concile, comme elles nous sont parvenues, et qu'elles ont été jugées dans leur sens naturel, littéral et obvie. Nous entendons d'ici les Gallicans s'écrier : le Concile général est infaillible dans la déclaration des faits dogmatiques; il a flétri les écrits d'Honorius comme entachés d'hérésie; donc elles enseignent réellement l'hérésie. Nous rétorquons leur argument et nous leur répliquons: il est démontré que les lettres de ce Pontife n'enseignent pas l'hérésie; si donc le Concile les avait flétris pour avoir professé l'hérésie, il faudrait admettre qu'il se serait trompé dans la déclaration d'un fait dogmatique. Que nos adversaires cherchent à échapper aux étreintes de cette conséquence, s'ils le peuvent. Pour nous, nous dirons que la sentence du Concile, si elle avait ce sens, serait viciée dans sa base et ne serait pas acceptée par l'Eglise, laquelle ne peut sanctionner l'erreur. Nous ajouterons qu'elle ne pourrait être élevée à la hauteur d'une décision vraiment conciliaire, parce qu'elle n'aurait pas été reçue et confirmée dans ce sens par l'autorité du Saint-Siége. En effet, un Concile, pour être vraiment œcuménique, doit être convoqué, présidé, dirigé, ou tout au moins confirmé par le Pape ; ses décrets ne reçoivent leur valeur canonique, que par la sanction de l'autorité pontificale. Saint Agathon avait-il donné au VIme Concile la mission d'examiner les lettres de son prédécesseur, en même temps que les écrits des auteurs du monothélisme? Non. Nous l'avons vu, il n'avait pas inscrit son nom dans la liste des hérétiques qu'il anathématisait, il était même persuadé de la pureté de sa doctrine; il avait en outre prescrit à ses Légats de ne pas permettre qu'on ajoutât ou qu'on retranchât quelque chose au jugement qu'il avait porté. Aussi peut-on dire que la cause d'honorius a été introduite d'une manière irrégulière et subreptice, sur les

instances de l'hérétique Macaire. Les représentants du Saint-Siége étaient en droit d'interdire toute délibération sur un sujet qui sortait du programme; ils pouvaient s'opposer à la sentence, en protestant et en quittant l'assemblée. S'ils gardèrent un mutisme absolu ; s'ils laissèrent aux Evêques orientaux une liberté d'action complète ; si, en un mot, ils subirent, sans réclamer, la sentence fulminée contre les écrits d'Honorius ; c'est sans doute qu'ils se crurent fondés à présumer le consentement du Pontife romain qu'ils représentaient. Pourquoi ? Parce que voyant la cause d'Honorius étroitement liée à celle de Sergius, ils pensèrent qu'on ne pouvait, sans partialité et sans compromettre l'existence même du Concile, condamner l'un sans juger l'autre ; et parce que, d'un autre côté, ils se convainquirent qu'il fallait jeter Honorius par-dessus bord, si l'on voulait mettre fin à la tempête qui depuis longtemps bouleversait l'Orient, et empêcher le naufrage de la foi. On voit donc dans quel sens le Pape Adrien II a pu dire « que nul Patriarche, que nul autre Evêque n'aurait eu le pouvoir de porter contre lui aucune sentence juridique, si l'autorité du consentement du Pontife du premier Siége n'avait précédé[1]. » Le consentement antérieur, que ce passage, du reste, ne fait que supposer, n'était pas exprès de la part de Saint Agathon ; il n'était que présumé, et il n'existait que par représentation : ce n'est que par l'approbation postérieure de la conduite de ses Légats, que le consentement du Saint-Siége pouvait devenir positif, explicite, incontesté. Si donc jamais sentence conciliaire eut besoin d'être expressément confirmée par le Pape, pour acquérir une valeur canonique réelle, ce fut celle qui condamna Honorius. Or, nous demanderons aux Gallicans : quel est le Pontife romain qui ait accepté et confirmé le verdict du VIme Concile, dans le sens qu'ils voudraient à tort

(1) « Nisi ejusdem primæ Sedis Pontificis consensus præcessisset auctoritas. » Labbe, tom. VIII, col 1091.

assigner? Ils le chercheront en vain. Disons-le donc : si la sentence de ce Concile avait flétri les lettres d'Honorius comme enseignant ou définissant le monothélisme, elle serait de nul effet, parce que la sanction de l'autorité pontificale lui ferait défaut.

Mais, dit Mgr Maret[1], « elle fut formellement et solennellement approuvée par le successeur d'Agathon, le Pape Léon II. » Sans doute, mais dans quel sens? Ce Pontife a-t-il confirmé le jugement du Concile condamnant Honorius comme ayant enseigné l'hérésie, ou seulement comme l'ayant favorisée? C'est dans ce dernier sens, et il fait loi. Certes de même qu'il appartenait au Pontife romain d'autoriser la sentence conciliaire en l'approuvant, de même il lui appartenait, en l'autorisant, d'en fixer la signification et d'en préciser la valeur canonique. C'est ce qu'a fait Saint Léon II, en confirmant le VIme Concile général. Or, dans trois documents successifs, il déclare qu'Honorius a été condamné et il le condamne de nouveau, comme fauteur du monothélisme.

Voici comment il s'exprime dans la lettre confirmatoire qu'il adressa à l'Empereur Constantin. « Nous anathématisons aussi *les inventeurs de la nouvelle erreur*, c'est-à-dire, Théodore, Evêque de Pharan, Cyrus, d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus, Paul, Pierre..., ainsi qu'Honorius, qui ne s'est pas efforcé d'illustrer cette Eglise apostolique, par la doctrine de la tradition apostolique, mais *a permis* qu'elle fut souillée *par une trahison profane*[2]. » Nous avons suivi, pour rendre

(1) Tom. I, p. 291.

(2) « Pariterque anathematizamus novi erroris inventores, id est, Theodorum Pharanitanum Episcopum, Cyrum Alexandrinum, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum, Constantinopolitanæ Ecclesiæ subsessores magis quam præsules; *necnon et Honorium, qui hanc apostolicam Ecclesiam non conatus est doctrina apostolicæ traditionis illustrari, sed profana proditione fædari immaculatam permisit.* » — *Texte grec :* Ουμὴν αλλὰ και Ονώριον, ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ουκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, αλλὰ τῇ βεβήλῳ πρόδοσιᾳ μανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. Labbe, tom. VI, col. 1117.

ce passage, le texte grec, lequel, comme le prouve Ballerini[1], tient lieu de l'original latin qui est perdu. Quant à la version latine, qui nous est parvenue, elle est tirée du texte grec et même elle est vicieuse à l'endroit que nous indiquons. C'est donc à tort que Monseigneur Maret s'appuie sur elle, pour nous ravir ce passage, en s'efforçant de l'interpréter dans son sens[2]. Or, le texte grec désigne clairement Honorius comme simple fauteur d'hérésie : d'abord, par la distinction qu'il met *entre les inventeurs de la nouvelle erreur* et lui ; ensuite parce que les termes, par lesquels il exprime sa faute, n'indiquent ni une doctrine, ni même un acte positif, mais seulement une négligence coupable dans l'accomplissement d'un devoir : *il ne s'efforça pas, il permit*, παρεχώρησε, *il commit une trahison profane* en ne soutenant pas, comme il devait le faire, les intérêts de la vraie foi. Du reste, rien ne prouve que les termes *par une trahison profane* se rapportent à Honorius plutôt qu'à Sergius.

Dans sa lettre aux Evêques d'Espagne, saint Léon II n'est pas moins exprès. Après avoir également placé dans une catégorie à part « ceux qui ont combattu la pureté de la tradition, il s'exprime ainsi à l'endroit d'Honorius : « qui, voyant s'élever la flamme de l'hérésie, *ne l'a pas éteinte dans son principe, mais l'a fomentée par sa négligence*[3]. » Est-ce clair? La faute qui l'a fait condamner, c'est seulement de n'avoir pas condamné le monothélisme à sa naissance et d'avoir favorisé ses progrès, non pas par sa doctrine, mais par sa *négligence*.

La lettre du même Pontife au roi Erwige n'a pas un autre

(1) *De potestate summorum Pontif. et Conc. general.* cap. v, § 1.

(2) Tom. I, p. 291.

(3) « Qui vero adversum apostolicæ traditionis puritatem perduelles exstiterant..... cum Honorio, qui flammam hæretici dogmatis, non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. » Labbe, tom. VI, col. 1247.

sens ; elle déclare que le Concile a anathématisé « Honorius de Rome, qui *a consenti* à laisser flétrir la règle de la tradition apostolique, qu'il avait reçue pure de ses prédécesseurs[1]. » Nous demandons, si saint Léon avait vu dans son malheureux prédécesseur un hérétique dans le sens strict du mot, se serait-il contenté de dire de lui, « qu'il a consenti à laisser flétrir la règle apostolique? » Si on compare ces expressions avec celles des lettres précédentes, il sera évident, qu'aux yeux du Pontife, Honorius n'a été coupable et n'a été condamné que comme fauteur du monothélisme.

Enfin, pour montrer que le jugement du VIme Concile a été reçu dans le même sens par les âges postérieurs, citons une formule de foi, rapportée dans le *Liber Diurnus* des Pontifes romains ; bien qu'il soit loin d'être prouvé[2], que les successeurs de saint Léon II, comme l'affirme Mgr de Sura[3], signassent cette même formule avant leur intronisation. Voici en quels termes elle est conçue : « Les auteurs de la nouvelle hérésie, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Pierre de Constantinople, ensemble avec Honorius qui *prêta faveur à leurs pernicieuses assertions*... furent frappés d'un perpétuel anathème[4]. »

Ces textes, dont l'autorité est irrécusable, indiquent évidemment et fixent le sens de la condamnation qui nous occupe. Ils nous permettent de conclure avec un écrivain qui doit être sympathique à M. le Doyen de la Sorbonne, avec Noël Alexandre[5], que si Honorius a été frappé d'anathème,

(1) « Et una cum eis Honorius romanus, qui immaculatam apostolicæ traditionis regulam, quam a prædecessoribus suis accepit, maculari consensit. » Labbe, tom. VI, col. 1250.

(2) Voir Bouix, *De Papa*, tom. II, pag. 360. (3) Tom. I, pag. 292.

(4) « Auctores vero novi hæretici dogmatis, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum Constantinopolitanos; una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit,... nexu perpetui anathematis devinxerunt. » Edition de Garnier, page 41.

(5) *Historia eccles.* ad sæculum VII dissert. 11. Voici sa conclusion : « Con-

ce n'est pas pour avoir professé, et encore moins défini le monothélisme, mais pour l'avoir favorisé, en négligeant de le proscrire à sa naissance, et en autorisant la funeste mesure du silence.

IV.

PORTÉE QU'IL FAUT ASSIGNER A LA CONDAMNATION D'HONORIUS.

Après avoir donné à la sentence du VI[me] Concile général sa signification vraie et traditionnelle, il nous reste à déterminer sa portée légitime, au double point de vue de l'infaillibilité pontificale et de la suprématie du Pape sur le Concile.

1° *Au point de vue de l'infaillibilité*, la tâche est simple et facile. Que veulent les théologiens qui revendiquent pour le Pape cette prérogative? Ils ne prétendent la lui attribuer que pour le cas, où il prononce un jugement dogmatique *ex cathedra*. Il s'en suit que, pour tirer de la sentence des Pères du III[me] Concile de Constantinople un argument contre l'infaillibilité pontificale, il faudrait prouver qu'Honorius a été anathématisé, non-seulement pour avoir professé, mais pour avoir solennellement défini l'erreur monothélite. Or, nous l'avons établi, ce n'est ni pour l'une, ni pour l'autre de ces deux raisons qu'il a été flétri; c'est seulement pour une erreur de conduite, pour une fausse mesure disciplinaire. Les gallicans modernes sont donc bien malheureux dans leur prise d'armes contre les divins priviléges du Saint-Siége : c'est en vain qu'ils semblent concentrer tous leurs efforts et qu'ils font tant de bruit autour de la condamnation d'Honorius; tous leurs arguments portent à faux. Le fait a toujours été et restera toujours en dehors de la question de l'infaillibilité.

cludamus itaque Honorium a sexta Synodo damnatum non fuisse ut hæreticum, sed ut hæreseos et hæreticorum fautorem, utque reum negligentiæ in illis coercendis. » Tom. x, pag. 410-438.

On dira : mais Honorius n'a pas moins été condamné pour un fait disciplinaire par le VIme Concile; le Pape est donc subordonné au Concile et que devient sa suprématie? Examinons donc la cause

2° *Par rapport à la suprématie du Pape sur le Concile.* Cette question a été traitée et résolue, avec une incontestable autorité, par un Pontife romain lui-même. Adrien II, dans son allocution prononcée au Synode romain, laquelle fut lue et acceptée au VIIIme Concile général[1], s'est chargé d'expliquer le fait de la condamnation de son prédécesseur. Il commence par qualifier l'attentat, dont Photius s'était rendu coupable en excommuniant le Pape. « C'est là, *s'écriait-il*, une présomption intolérable, qui nous révolte jusqu'au fond des entrailles. Je le demande, qui de vous a jamais ouï dire, qui même a jamais lu une si grande témérité? » Il pose ensuite le principe de la suprématie pontificale : « En effet, *continue-t-il*, nous lisons que le Pontife romain a jugé les Evêques de toutes les Eglises; mais qu'il ait été jugé par aucun d'eux, nous ne le lisons nulle part. » Il s'objecte ensuite le fait d'Honorius et montre comment sa condamnation a pu se produire, sans porter atteinte à la suprême autorité du Saint-Siége. « Car, *ajoute-t-il*, bien qu'Honorius, *après sa mort*, ait été frappé d'anathème par les *Orientaux*, il faut savoir

(1) « Intolerabilis est ista præsumptio, dilectissimi, et hanc aures præcordiorum, fateor, sustinere non possunt. Quis unquam vestrum tale quid audivit, vel quis hujusmodi temeritatis saltem lectione immensitatem invenit? Siquidem Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum præsulibus judicasse legimus, de eo vero quemquam judicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est quia fuerat super hæresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus libere respuendi : quamvis et ibi nec Patriarcharum nec cæterorum Antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primæ Sedis Pontificis consensus præcessisset auctoritas. » Labbe, tom. VIII, col 1090-1091.

cependant qu'il avait été *accusé d'hérésie*, seul crime pour lequel il est permis aux inférieurs de résister aux attaques des supérieurs et de rejeter leurs sentiments pervers : quoique, même dans ce cas, aucun des Patriarches, ni des autres Evêques, n'aurait eu le droit de prononcer aucune sentence contre lui, si l'autorité du consentement du pontife du premier Siége ne l'avait auparavant permis. » Ainsi, d'après Adrien II, bien qu'en principe le Pape ne puisse être jugé par l'Episcopat, Honorius a pu être condamné, après sa mort, sur l'accusation d'hérésie et avec le consentement du Saint-Siége. Commentons ces paroles, afin d'en saisir toute la portée.

Honorius a été condamné, en effet, quarante-deux ans après sa mort. Or, un Pape, en mourant, cesse d'être Pape ; il abandonne à ses successeurs la dignité pontificale avec toutes ses prérogatives. Ce n'est donc pas la personne d'un Pape exerçant actuellement l'autorité du Siége de Saint-Pierre, que les Evêques orientaux ont flétri, ce qui cependant devrait être, pour que l'argumentation des Gallicans se soutînt ; mais c'est seulement la mémoire d'un homme depuis longtemps privé par la mort du Pontificat, sur lequel aucune juridiction humaine ne pouvait plus s'exercer et que Dieu avait jugé. Ses lettres, à la vérité, lui survivaient, attestant l'irrégularité de sa conduite ; ce sont elles qui ont été particulièrement frappées. Mais le Pape dans ses lettres n'ayant pas exercé la plénitude de la puissance pontificale pour définir un dogme, ne peut-on pas dire qu'elles avaient perdu, par la mort de leur auteur, leur valeur officielle, pour devenir des documents privés et historiques? Et quand bien même elles auraient conservé le caractère des pièces pontificales, est-ce que la mesure économique, qu'elles préconisaient, ne pouvait pas, sans abaissement de la suprématie apostolique, être jugée et flétrie par le Saint-Siége lui-même? C'est un Pape vivant réformant les actes d'un Pape mort, dans le domaine purement diciplinaire.

Honorius était accusé d'hérésie, dans le sens large du mot, nous l'avons vu : sans professer le monothélisme, il l'avait favorisé. Or, le crime d'hérésie, constaté dans un Pape, c'est la seule cause qui pourrait légitimer la résistance à ses ordres ; les Evêques, en présence d'un Chef qui renie par sa doctrine la foi de Jésus-Christ, sont en droit de légitime défense, ils peuvent repousser son enseignement pernicieux. Il y a même beaucoup de théologiens qui disent, qu'un Pape qui enseigne l'hérésie, cesse d'être Pape, au moins en droit ; parce qu'il encourt, si on peut ainsi parler, la mort civile ecclésiastique. Mais ce cas, heureusement, est une chimère. En effet, l'histoire ne nous montre aucun Pape qui ait défini solennellement, ou seulement professé, d'une manière privée, l'hérésie, pas même Honorius ; toutes les entreprises des Gallicans à cet égard ont échoué : cette expérience de XVIII siècles est pour nous une garantie certaine de l'avenir. Cependant la pureté de la foi d'Honorius avait été mise en doute, et ses lettres étaient susceptibles d'être interprétées en mauvais sens par les monothélistes et pouvaient devenir une occasion de scandale pour les fidèles. C'est pourquoi les Evêques, réunis au sixième Concile, étaient en droit de prendre des moyens pour paralyser leur pernicieuse influence.

Néanmoins, continue le Pape Adrien II, « les Evêques ne pouvaient porter contre lui une sentence juridique, sans y être autorisés par le consentement du Pontife du premier Siége. » Et nous l'avons vu, le consentement du Saint-Siége n'a pas fait défaut. Or, du moment que l'autorité pontificale intervient dans une pareille condamnation, peut-on dire qu'elle soit humiliée, entamée, amoindrie ? Non. Un Pape avec le Concile, et même sans le Concile, peut toujours, sans porter préjudice aux divines prérogatives du Siége apostolique, lorsque les intérêts de la foi et le bien de l'Eglise lui en font un devoir, réformer, infirmer et même blâmer les actes de ses prédécesseurs, qui ne constituent pas des définitions

dogmatiques *ex cathedra* et ne se rapportent qu'à l'ordre administratif et disciplinaire. « Il est clair, en effet, *dit Mgr Dechamps dans son éloquente Réponse au Père Gratry*[1], qu'un Concile général, c'est-à-dire convoqué par le Pape ou avec son assentiment, présidé par lui ou par ses Légats et confirmé de même, car il n'y a pas de Concile œcuménique sans lui, peut condamner comme une hérésie la doctrine professée par un Pape dans un document, où ce Pape n'a pas exercé la souveraine autorité dont Jésus-Christ l'a revêtu, pour *définir* la vérité révélée et fixer ainsi la foi catholique. » Or, s'il peut ainsi, sans porter atteinte à la suprématie pontificale, condamner une doctrine hérétique professée par un Pape en dehors d'un jugement solennel *ex cathedra*, à plus forte raison, dirons-nous qu'il peut flétrir une mesure purement économique, prise par un Pape, lorsqu'elle tend à favoriser l'hérésie.

Que prouve donc la condamnation d'Honorius? Qu'un Pape peut errer dans la définition solennelle d'un dogme de foi? Non; puisqu'Honorius n'a pas été anathématisé pour avoir défini, ni même pour avoir simplement enseigné le monothélisme. Que le Pape est subordonné au Concile? Non encore; puisqu'Honorius avait cessé d'être Pape, et que ses lettres n'ont été proscrites en définitive qu'avec l'assentiment du Siége apostolique. Cette condamnation trop célèbre laisse donc parfaitement intacte la suprématie pontificale, tant au point de vue disciplinaire, qu'au point de vue doctrinal. Ce qu'elle prouve, c'est qu'un Pape, pour être revêtu dans l'Eglise de l'autorité suprême, n'est pas impeccable; qu'il peut manquer aux devoirs de sa charge aussi lourde que sa dignité est élevée; qu'il peut, par sa négligence et par d'imprudentes mesures économiques, compromettre la cause de la foi qu'il est appelé à servir; ce qu'elle prouve, c'est qu'un Pape, lorsqu'il a ainsi prévariqué, peut, après sa mort, être

(1) Voir le *Journal de Bruxelles*, 3 février 1870.

frappé dans sa mémoire et dans ses écrits, par l'autorité de celui qui occupe le Siége et tient les clefs de Saint-Pierre. Mais encore une fois en quoi cela peut-il porter atteinte à l'autorité pontificale? Disons-le donc, le fait d'Honorius n'a ni l'importance, ni la portée que Mgr Maret et le Père Gratry voudraient lui attribuer; malgré tout leur esprit et leur talent, ils ne parviendront pas à lui faire signifier : *faillibilité du Pape dans les définitions dogmatiques, supériorité du Concile sur le Pape.* Que les Gallicans en prennent leur deuil; ou plutôt, reconnaissant qu'ils se sont fourvoyés, qu'ils se réunissent à nous et à l'immense majorité des théologiens, pour acclamer l'infaillibilité pontificale.

DECRETUM DE CONSECRATIONE OLEI, ABSENTIBUS EPISCOPIS, CAUSA OECUMENICI CONCILII[1].

Nonnulli Sacrorum Antistites qui OEcumenico Concilio Vaticano intersunt, prævidentes se a propriis diœcesibus fore absentes Feria V in Cœna Domini anni hujus, ac proinde sacra Olea in usum earumdem Diœcesium ea Feria consecrare non posse, a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX obsequentissime exquisierunt ut huic necessitati providere dignaretur. Earum autem precibus a subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario Eidem Sanctissimo Domino Nostro fideliter relatis, Sanctitas Sua perpendens etiam sententias tum alterius ex apostolicarum cæremoniarum Magistris, tum Rmi Domini ejusdem Sacræ Congregationis Assessoris, qui præ oculis habuerunt concessiones in peculiaribus et similibus casibus factas; suprema auctoritate sua derogando ab Ecclesiasticis hac de re præscriptionibus, indulsit ut in Diœcesibus, in quibus non adsunt Rmi Ordinarii, si Titularis aliquis Episcopus non inveniatur, vel a vicinis Diœcesibus Olea Sancta hoc anno consecrata haberi facile nequeant, vetera Olea superioris anni adhiberi valeant in Benedictione Fontis Baptismalis tum in Sabbato Sancto tum in Sabbato Pentecostes, nec non in solemni collatione Baptismatis ac in ungendis infirmis. Rmi autem ipsi Ordinarii monere curabunt quamprimum illos ad quos spectat de prædicta Apostolica Dispensatione ut Olea sacra non deficiant : infundendo etiam, urgente necessitate, partem modicam et minoris quantitatis Olei non benedicti in Oleis benedictis. Sanctionibus quibuscumque ac Decretis in contrarium disponentibus minime obstantibus.

Die 17 februarii 1870.

C. Episc. Port. et S. Rufinæ Card. Patrizi, S. R. C Præf.

Loco ✝ Sigilli.

Dominicus Bartolini, *S. R. C. Secretarius.*

(1) V. ci dessus, pag. 55, le décret du 19 sept. 1859, *in* Cadurcen

CONSULTATION I.

Reverendi admodum Domini,

Sequentia observare liceat :

1° Dicitur in resp. ad 3° Consultationis VII, pag. 703, *Nouv. Revue Théol.*, quod, ut quis, die impedita, possit, ex consensu stipendium dantis, per missam diei satisfacere obligationi missæ petitæ in honorem Sancti aut Mysterii, de illo consensu in individuo constare debeat.

Hoc equidem admitto ; sed, ut mihi videtur, nec sufficit consensus talis, nisi stipendium dans det illum consensum *cognita causa*, hoc est, prius edoctus quod, licet missa, *qua sacrificium*, æqualiter prosit, prosit tamen magis missa votiva ob speciales orationes, etc. Hoc censeo populum ignorare, atque ex hac ignorantia profluere quod persæpe absque ulla difficultate consentiatur ut missa diei missæ votivæ substituatur.

2° Legitur, pag. 669, quod, vi indulti 21 sept. 1869, liceat (in diœcesibus ad quas hoc indultum sese extendit, nempe in Belgio) quibusvis personis, idque tam intra quam extra Quadragesimam, uti ovis et lacticiniis in jejuniis pro jubilæo.

Hoc autem admittere nequeo ; siquidem per indultum concedatur tantum ut christifideles in præfatis diœcesibus uti possint ovis et lacticiniis in jejuniis *pro jubilæo præscriptis*.

Jejunia autem quæ *præscribuntur* pro Jubilæo, habenda sunt feria IV, feria VI et sabbato, *idque extra quatuor tempora cæterosque dies jejunii*.

Hinc concludo :

a) Jejunanti in Belgio pro Jubilæo tempore Quadragesimæ, non licet uti ovis et lacticiniis, quia nedum hoc tempore jejunia pro Jubilæo præscribantur, fit tantum ex speciali Sanctitatis Suæ concessione quod in Quadragesima quis pro Jubilæo jejunare possit.

b) Idem concludo quoad religiosos S. Francisci in suo jejunio, a

2ª Nov. usque ad Nativ. Domini, pro Jubilæo jejunantes ex speciali Sanct. Suæ concessione.

c) Eos qui aut voto, aut præcepto, uti sunt Franciscales, aut quocumque alio titulo tenentur toto anni tempore jejunare aliquo die ex diebus præscriptis pro Jubilæo, crediderο extra Quadragesimam in Belgio non debere abstinere ab ovis et lacticiniis in suis jejuniis pro Jubilæo.

Invenire est qui alia via conantur probare in Belgio jejunantes pro Jubilæo tempore Quadragesimæ non debere abstinere ab ovis et lacticiniis.

Etenim, aiunt, secundum sententiam communem (apud S. Lig., mihi lib. 4, tr. 6, cap. 3, dub. 1, nº 1009) extra Quadragesimam jejunantes non tenentur de jure communi ad abstinentiam ab ovis et lacticiniis, nullaque particulari lege ad id tenentur in Belgio ; quare, nisi indulto 21 sept. SS. Pontifex concessisset Belgis uti ovis et lacticiniis tempore Quadragesimæ in jejuniis pro Jubilæo, dicendum foret ipsum nihil concessisse.

Respondeo : Quidquid sit de veritate illius sententiæ communis, ex verbis indulti 21 sept. liquet usum ovorum et lacticiniorum tantum concedi in jejuniis pro Jubilæo *præscriptis;* ergo, ut supra, non in Quadragesima.

Itaque, posita veritate illius sententiæ communis, dici potest, aut SS. Pontificem ignorasse Christifideles extra Quadragesimam in Belgio nulla particulari lege teneri ad abstinentiam ab ovis et lacticiniis ; aut jejunia quæ pro Jubilæo præscribuntur, ex voluntate jubilæum concedentis, ubique et quovis tempore, nisi detur speciale indultum, includere abstinentiam ab ovis et lacticiniis. Fieri etiam posset quod interdum indulgeatur id quod nulla concessione indiget.

Grato animo summaque veneratione subscribor.

Resp. ad 1. Nous serions assez disposés à admettre la manière de voir de notre honorable contradicteur, si les fidèles, qui demandent telle messe votive, étaient poussés par le motif que cette messe leur procurera plus d'avantages ; et dans ce cas, ils tiendraient à la messe votive. Mais lorsqu'ils ne sont pas mus par ce motif, le sentiment exposé

dans la consultation nous paraît fort rigoureux, et nous n'oserions faire une obligation de le suivre. Pour imposer une obligation, il ne suffit pas qu'elle paraisse raisonnable : il faut, de plus, qu'elle soit certaine, comme le dit saint Alphonse, avec Benoît XIV : « Non debent imponi vincula, quando non adest lex manifesta, quæ ea imponat[1]. »

Resp. ad II. Nous ne saurions admettre l'opinion développée dans la seconde partie de la lettre, et qui nous paraît reposer sur une pure subtilité. D'après la Bulle d'indiction du Jubilé, il est vrai que les jours de jeûne prescrits étaient des jours en dehors du carême ; de sorte que si un nouvel acte du Souverain Pontife n'était intervenu, l'indult du 21 septembre 1869 n'eût pu servir pendant le carême. Mais la décision de la S. Congrégation des Indulgences, en date du 10 juillet 1869, a mis le temps du carême, quant au jeûne du Jubilé, sur la même ligne que le reste de l'année ; et dès lors l'indult du 21 septembre lui est également applicable. Dira-t-on que les fidèles qui gagneront le Jubilé pendant le carême ne jeûneront pas *les trois jours prescrits* à cette fin? S'ils jeûnent aux *jours prescrits*, de quel droit les exclurez-vous du bénéfice de l'indult de septembre? Nous avons, du reste, tout lieu de croire que telle était bien l'intention de nos Seigneurs les Evêques, en adressant cette demande au Saint-Siége ; et nous ne voyons pas de motifs suffisants pour changer les conséquences que nous avons déduites de l'indult.

(1) *Theologia moralis*, lib. I, n. 65 et 97.

CONSULTATION II.

Plusieurs, dans la pratique, interprètent le récent décret qui permet, aux messes des morts, la communion avec des hosties préconsacrées, comme s'il permettait également de consacrer des petites hosties, ou de purifier le saint Ciboire, quand même il n'y aurait personne à communier, *ni avant, ni pendant, ni après la messe.* La chose est-elle permise? Les messes des morts, sous ce rapport, sont-elles assimilées complètement aux autres messes? Vous comprenez le cas. Le célébrant sait qu'il n'aura personne à communier, il consacre simplement pour les jours suivants ou bien il n'a communié personne, mais sachant que le ciboire est vide, peut-il sans nécessité l'ôter du tabernacle et le purifier pour consacrer un des jours suivants, tout comme on fait aux messes ordinaires !

Réponse. Loin de trouver rien qui soit répréhensible sous l'empire du nouveau décret, dans cette manière de faire, nous pensons même que la purification du ciboire ou la consécration des petites hosties a toujours été permise aux messes des morts. Il y a en effet une différence notable qu n'échappera à personne, entre la distribution de la sainte communion, cérémonie d'une certaine solennité, et la simple ouverture du tabernacle pour y prendre ou remettre le saint ciboire. Et certes on ne peut conclure de la défense de l'une à la défense de l'autre. Quoi qu'il en soit, en prenant le nouveau décret dans sa stricte acception, et supposant même qu'il soit nécessaire d'avoir un motif raisonnable pour ouvrir le tabernacle, soit avant soit pendant la messe, nous tenons qu'il sera toujours permis de purifier le saint ciboire ou de consacrer des petites hosties, même n'y eût-il personne à communier; car le motif raisonnable, qui existe toujours, est la crainte d'un oubli pour les jours suivants. Pour peu que l'on ait d'expérience, surtout quand on célèbre avec dévotion,

on sait que rien n'est plus commun que ces sortes d'oublis, et qu'aucun prêtre ne peut répondre qu'il fera demain ce qu'il omet aujourd'hui.

Le motif existe, il est suffisant, et partant la pratique qu'on nous expose nous semble licite.

Rectification.

L'interprétation que nous avons donnée à l'indult de la S. Congrégation des Indulgences, en date du 21 septembre 1869[1], étant de nature à induire nos abonnés en erreur, nous nous empressons de la rectifier.

On nous écrit de Rome que la S. Congrégation des Indulgences n'est pas investie du pouvoir de motifier la qualité du jeûne requis pour le Jubilé pendant la sainte quarantaine : c'est donc à tort que nous avons étendu son indult au temps de Carême.

Ce pouvoir est réservé à la Congrégation du Saint-Office. On nous annonce en même temps qu'une demande lui a été adressée pour obtenir les dispenses nécessaires. Mais, aussi longtemps que cette dispense n'aura pas été accordée, il faudra, pour gagner le Jubilé, en profitant des jeûnes du carême, s'abstenir d'œufs et de laitage.

---

(1) V. Tom. I, pag. 669 ; et Tom. II, pag. 346.

COMMENTAIRE SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES

SOMMAIRE. — Aux Rogations, doit-on chanter les litanies avec répétition de chaque verset? 1-4. — Interprétation du nouveau décret. 5-6. — Peut-on ajouter l'*Alleluia* à l'antienne *Exurge?* 7. — Peut-on s'arrêter devant les niches et chapelles qui se trouvent sur le chemin? 8-9. — Antiennes des saints, cloches de l'église où l'on entre. 10. — Le prêtre qui donne l'eau bénite ne peut pas porter l'étole. 11. — A quel point on reprend le chant, en partant. 12. — La place honorable est laissée à la statue de la sainte Vierge. 13. — Divers décrets relatifs à la messe des Rogations. 14. — Faut-il se signer au *Magnificat?* 15-16. — Le Titulaire a droit à sa fête avec octave dans les églises même non consacrées. 17-19. — Explication des nouveaux décrets qui semblent établir le contraire. 20. — Grand nombre de décisions relatives à l'exposition du très-saint Sacrement. 21.

1. La rubrique du Rituel romain, qui règle le chant des Litanies à la procession de S. Marc et des Rogations, présente certaine ambiguïté, et tous les auteurs ne l'interprétaient pas de la même manière[1]. Les uns exigeaient que le chœur répétât les paroles que les chantres venaient de chanter. Les autres voulaient qu'il n'y eût répétition que des dernières paroles ou qu'il ne s'en fît pas. Plusieurs enfin étaient d'avis qu'en ce point on devait suivre les usages des lieux. C'est notamment l'opinion de Gavantus[2] : « An vero

(1) « Duo clerici ante altare majus genuflexi devote litanias cantare incipiunt, cæteris eadem voce respondentibus.... Si processio sit longior, vel repetantur litaniæ, vel, litaniis absolutis usque ad preces exclusive, dicantur aliqui psalmi ex pœnitentialibus seu gradualibus. » *De Processionibus*, tit. IX, cap. 4, n. 2 et 4.

(2) *Comment. in rubric. Breviarii*, sect. VI, cap. 16, n. 5.

in processione sint cantandæ litaniæ cum repetitione, uti fit in sabbato sancto? Nonnulli eas cantant cum repetitione in litaniis majoribus, non in aliis; alii semper cum repetitione. *Standum videtur consuetudini locorum*, habita quoque ratione longioris aut brevioris viæ : sed repetitio propria est sabbati sancti et Pentecostes. » Il revient sur le même sujet en un autre endroit où nous lisons[1] : « Communior usus ecclesiarum Urbis est, quod (excepto sabbato sancto et vigilia Pentecostes), cantores et chorus eas dicant alternatim. In litaniis majoribus, ad distinctionem a minoribus, alicubi chorus repetit quæ cantores integre dicunt, ut in sabbato sancto : qua in re standum est locorum consuetudini, et longior processio congrue id requirit. » Plusieurs auteurs adoptèrent l'avis de Gavantus, entre autres Tetamo[2].

2. En général toutefois on s'en écartait, tant la rubrique du Rituel, surtout comparée à celle du Missel au Samedi-Saint, paraissait claire. Ainsi Buongiovanni[3], après avoir résumé l'enseignement de Gavantus, écrit : « Litaniæ minores quæ dicuntur in processionibus Rogationum non integre dicuntur a cantoribus, sed alternatim, scilicet choro respondente *Ora pro nobis* : quod idem servandum est in litaniis majoribus in festo S. Marci, ut patet in Rituali Romano. » De même Vinitor n'admet la répétition que dans les processions fort longues[4] : « Cantores... litanias omnium sanctorum cantare incipiunt, quæ et cum repetitione ob longiorem viam recitari possunt, cæteris eadem voce respondentibus. » Bauldry avait déjà interprété de la même manière le texte du Rituel[5] : « Si processio sit longior, vel repetantur litaniæ, et

(1) *Ibid.*, sect. IX, cap. 4, n. 16.
(2) *Diar. liturg.* ad diem 25 april num. 18.
(3) *Sacr. Cærem. Sylv.* lib. VI, cap. 5, pag. 349.
(4) *Compend. Sacr. Rit.* Part. VI, tit. 20, n. 4.
(5) *Man. Sacr. Cærem* Part. II, cap. 17, num. 4.

omnia eadem verba quæ cantores, vel... Si vero non sit longior processio, sufficit si chorus repetat *Ora pro nobis*, vel *Orate*, etc., et similia. »

3. Les Cérémoniaux des ordres religieux, témoins impartiaux de la coutume, adoptent également l'opinion commune. « Dicto a cantoribus *Sancta Maria*, et responso per chorum *Ora pro nobis*, tunc et non prius omnes surgunt, » dit le Cérémonial des Augustins[1]. De même le Cérémonial des Récollets[2] : « Duo cantores in medio chori ad pulpitum genuflexi devote litanias cantare incipiunt, cæteris eadem voce respondentibus, non tamen verba duplicantibus, ut fit in sabbato sancto aut vigilia Pentecostes. » Nous lisons également dans le Cérémonial des Bénédictins de S. Maur[3] : « Chorus respondebit ad quamlibet invocationem : vel etiam si processio forte fuerit longior, ex integro totum repetet. » Deux autres Cérémoniaux admettent la répétition, mais seulement pour les *Kyrie* qui commencent les litanies : le Cérémonial des Carmes et le Rituel de Citeaux. Pour tout le reste, il n'y a pas de répétition. Le premier porte[4] : « Dicto a cantoribus versu *Sancta Maria*, et dicto a conventu *Ora pro nobis*, surgentes... » Et le second[5] : « Duo fratres... incipiunt litanias, easque conventus repetit usque ad versum *Pater de cœlis Deus* et sequentes, quibus tantum respondet *Miserere nobis*, vel *Ora pro nobis*. »

4. Cet usage commun en France et en Belgique reposait d'abord, ainsi que nous l'avons insinué tout à l'heure, sur la différence notable qui existe entre le texte du Rituel et la rubrique du Missel au samedi-saint. Dans celle-ci, ce n'est plus *eadem voce*, mais *utroque choro idem simul respondente*. *Idem* implique une répétition qui certainement n'est pas

(1) Part. IV, cap. 13, num. 3.
(2) Part. I, paragr. 3, n. 3.
(3) Lib. III, cap. 19, num. 19.
(4) Cap. 1, § 8.
(5) Lib. I, cap. 17, num. 14.

renfermée dans les termes *eadem voce*[1]. En outre, le Rituel indique la répétition des litanies comme pouvant se faire quand la procession est longue. Or, si le Rituel entend par là la répétition de chaque verset par le chœur, il est clair qu'en règle ordinaire, cette répétition n'a pas lieu. Si, au contraire, c'est la répétition des litanies déjà doublées auparavant, alors on chanterait les litanies non pas deux fois, mais quatre fois : quadruple répétition qui ne paraît guère conforme à la pratique ordinaire de l'Eglise. Enfin quelle confusion ne naîtrait pas de la répétition de ces longs versets qui forment la troisième partie des litanies, le chœur marchant sur deux lignes, et les premiers ne pouvant prêter aucune attention à ceux qui les suivent? Surtout si l'on suppose que le peuple prend part au chant des litanies, ainsi que la chose se pratique en divers pays. La cérémonie gagnera certainement beaucoup en régularité et en édification, si le chœur se borne à chanter *Te rogamus, audi nos.*

5. Nous avons peine à croire que la S. Congrégation des Rites ait voulu réprouver cet usage antique et constamment gardé dans nos contrées, par le décret suivant, quoique telle en paraisse la signification au premier abord. Nous dirons bientôt en quel sens on peut l'interpréter.

SANCTI JACOBI DE CUBA. In metropolitana ecclesia S. Jacobi de Cuba ab immemorabili tempore fieri consuevit, ut in festo S. Marci et triduo Rogationum, pro brevitate forsan viæ quam processio percurrit, litaniæ sanctorum ita decantentur, ut singuli earum versus per cantores inchoati concludantur a clero... An in proposito casu debeant singuli litaniarum versus integre a cantoribus dici et a clero repeti :

(1) « Per ly *respondeant*, rubrica non intelligit ut cæteri repetant id quod cantatur a clericis seu mansionariis cantoribus, ut aliqui faciunt, semper eodem modo quo in litaniis sabbati sancti... verum invocationi complementum dent per verba *Ora pro nobis*, et alia notata. » Ainsi s'exprime le célèbre commentateur du Rituel, Baruffaldi, tit. 79, num. 32.

vel sufficit ut ab illis inchoati ab hoc terminentur, ut hactenus factum est?

Et EE. ac RR. PP. re mature diligenterque perpensa, proposito dubio rescribendum censuere : *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.* Atque ita rescribendum censuerunt et servari mandarunt. Die 16 sept. 1865 (5348).

On allèguerait en vain, pour restreindre la portée du décret, qu'il est question d'une métropole, ou d'une cathédrale. Le Cérémonial des Evêques ne statue rien de particulier sur ce point, et il s'en réfère au Rituel romain[1]. « Per viam processionis cantentur litaniæ, et alia quæ in libro Ritualis romani continentur et nihil ultra. » On ne pourra pas non plus se rejeter sur la coutume, puisque l'Evêque expose nettement qu'on est dans l'usage de ne pas répéter les versets.

Serons-nous donc obligés de regarder comme réprouvé par la Congrégation l'usage constant de toutes les églises de nos contrées? Nous ne le pensons pas, et voici les deux considérations qui nous font admettre ce sentiment.

6. D'abord l'Evêque de S. Jago, dans sa supplique, semble partir du principe que la coutume de sa cathédrale serait contraire aux règles et à l'usage du pays, et qu'elle ne serait justifiée que par la brièveté du trajet, *forsitan pro brevitate viæ.* La décision de la Congrégation, à ce point de vue, ne serait pas péremptoire, mais purement locale et restreinte au cas particulier entouré de toutes ses circonstances.

En second lieu, la Congrégation ne se prononce pas nettement sur ce qui doit être répété par le chœur, savoir si c'est tout le verset; ou seulement la dernière partie, ainsi que le veut Bauldry. L'Evêque expose en effet que *singuli versus a*

(1) Lib. III, cap. 32, n. 4.

cantoribus inchoati concludantur *a clero*, c'est-à-dire, que les clercs désignés chantent la première partie du verset, et le chœur la seconde partie. Il demande en conséquence si cela suffit, et si les versets doivent être ainsi partagés entre les chantres et le chœur. La congrégation répond que non, et que les clercs désignés doivent chanter tout le verset intégralement. Voilà le principe qu'elle consacre. Mais la répétition doit-elle être intégrale? Ou ne comprend-elle que la dernière partie du verset? C'est un point que la Congrégation laisse dans l'ombre, et nous inclinons à penser que le chœur ne doit répondre que *Ora pro nobis*, *Libera nos*, *Domine, Te rogamus, audi nos*.

Cette interprétation a l'avantage de mettre le décret d'accord avec le texte du Rituel, l'enseignement des auteurs, et la pratique de Rome attestée par Gavantus. Elle procure en outre un moyen d'amener partout l'uniformité sans secousse, et sans étonnement dans le peuple. Enfin elle donne aux fidèles la facilité de prendre part au chant des litanies sans causer de trouble et de confusion, puisqu'entendant les derniers mots dits par les chantres, ils ne peuvent se tromper[1]. Que si l'on ne veut pas adopter cette interprétation, et qu'on tienne à connaître d'une manière indubitable le sentiment de la Congrégation, il faudra la questionner de

(1) Quel est l'usage actuel de Rome? Voici, dit M. l'abbé Marette dans son opuscule sur la *Passion* et les *Litanies*, page 71, ce qui est reçu à Rome : « On ne double pas *Kyrie eleison, Christe eleison*, ni au commencement ni à la fin, rien n'indiquant cette répétition. 2° Les litanies ne se doublent pas, même aux rogations. » M. Marette parle *de visu*, puisqu'il était à Rome en 1854 et en 1856, comme il nous l'apprend, page 80. D'un autre côté cependant, notre correspondant, qui habite Rome depuis plusieurs années, nous assure que les litanies se doublent aux Rogations. A qui ajouter foi? Ne sont-ils pas d'accord au fond? L'un appelant répétition la duplication de la dernière partie du verset, et l'autre la nommant non répétition. Alors notre interprétation du décret serait la véritable.

nouveau, et exposer dans la demande la coutume générale du pays, montrer qu'elle est conforme à l'enseignement des auteurs, et demander laquelle des trois pratiques doit être suivie : ou la répétition intégrale, ou la répétition partielle, ou le verset chanté par moitié. Jusqu'à ce que cette exposition ait été faite, et qu'une décision bien nette soit intervenue, nous ne voyons aucune nécessité d'introduire dans nos églises la répétition intégrale de chaque verset des litanies.

7. Avant de commencer les litanies, le chœur tout entier et debout *stantes concinant* l'antienne *Exurge* avec le premier verset du psaume. Faut-il, ainsi que le prescrit le Processionnel de Malines, ajouter deux *Alleluia* à l'antienne, pendant le temps pascal? Buongiovanni le pense[1] : « Tempore paschali addi potest *Alleluia*, quia cum canimus stando, signum est lætitiæ. » Ce sentiment ne nous semble guère probable. Non-seulement il est opposé à la pratique de Rome, mais il paraît encore contraire au texte même du Rituel. C'est en effet pour la procession de S. Marc que le Rituel prescrit l'antienne *Exurge* : « Ordo servandus in litaniarum majorum processione, quæ in festo S. Marci celebratur. » Or, cette fête ne manquant jamais d'arriver au temps pascal, le Rituel eût dû indiquer l'*Alleluia*, si l'addition en eût été convenable ou obligatoire. Au surplus la règle veut qu'on n'ajoute pas *Alleluia*, même au temps pascal, à ce qui se dit hors des offices. Telle est la décision de la S. Congrégation des Rites, approuvant une des rubriques du Bréviaire franciscain[2] : « Tempore paschali non additur *Alleluia*, antiphonis et aliis extra officium de præcepto, v. g. in antiphona *Tota pulchra es, Maria*, quæ in sabbato, in nostra religione, canitur post

(1) *Loc. cit.* pag. 347.

(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Alleluia*, n. 6. Voyez aussi le n. 5, et au mot *officium*, n. 12, pour ce qui concerne le petit office de la sainte Vierge.

litanias, nec ad officium parvum B. M. V. Die 13 Februarii 1666. »

Il faudra donc sur ce point s'en tenir exactement au Rituel romain.

8. S'il se rencontre sur le parcours de la Procession une ou plusieurs églises, le cortége y entre, on interrompt les litanies, et l'on chante l'antienne, avec le verset et l'oraison du saint titulaire de cette église : « Si ad unam vel plures ecclesias in via sit divertendum, ingressis ecclesiam, intermissisque litaniis vel psalmis cantatur antiphona cum versu et oratione sancti Patroni illius ecclesiæ. » Ce paragraphe donne lieu à plusieurs difficultés que nous allons examiner brièvement.

9. Est-il permis, pendant la procession, de s'arrêter devant les niches renfermant des statues de saints, ou devant les chapelles, pour y chanter une hymne, un répons ou une antienne en l'honneur du Saint?

Cet usage, qui existe en beaucoup de localités, ne paraît pas conforme au Rituel, lequel ne permet d'interrompre les litanies que pour entrer dans les églises : *Si in eis sit divertendum*. De plus, il est certaines villes dont les devantures des maisons sont presque toutes ornées d'une niche et d'une statue, en sorte que si le cortége devait s'arrêter devant toutes ces statues, la procession ne finirait pas. Vous direz que l'on ne stationnera que de temps en temps et que l'on passera au-dessus du plus grand nombre. Mais dès lors vous tombez dans l'arbitraire. Or, l'Eglise, qui a tout réglé avec sagesse, ne veut rien laisser à l'arbitraire, d'où naissent la plupart des abus et des désordres.

Aussi la Congrégation des Rites a-t-elle engagé l'Evêque de Parme à détruire un tel abus, quand il le pourrait faire prudemment et sans causer de scandale.

Parmen. 5. An in processionibus quæ obtinent in festo S. Marci et

in Rogationibus, tolerari queat, ut cantentur hymni, *O gloriosa virginum*, *Ave Maris Stella*, *et Veni Creator spiritus*, qui, interrupto litaniarum cantu, ante nonnullas imagines et ædiculas per vias occurrentes inchoantur, et processione progrediente prosequuntur : quæ sane si intermitterentur, forte non levis populi admiratio contingeret?

Resp. Ad mentem. *Mens* autem S. Congregationis est, ut Episcopus rubricarum observantiæ consulat, quoties tamen admiratio in populo non oriatur, et prudenter et absque scandalo fieri possit, ut hujusmodi usus, utpote his processionibus oppositus, sensim tollatur. Die 9 maii 1857 (5233).

10. Le Rituel veut que, lorsque le cortége entre dans une église, on interrompe les litanies, pour chanter l'antienne, le verset et l'oraison du saint Titulaire. « Je remarque, *dit à ce propos M. l'abbé Marette*[1], qu'étant au temps pascal, on ne manque jamais d'ajouter *Alleluia*, à l'instar de ce qui se pratique à l'office, aux commémoraisons, mais les prières des litanies se refusent absolument à l'*Alleluia.* » Un peu plus haut il avait dit qu'à Sainte-Marie-Majeure, où l'on passe le premier jour des Rogations, la commémoraison se fait par le chant du *Regina cœli*, *lætare,* avec son verset et son oraison.

La Congrégation des Rites vient d'approuver cette manière de faire. Elle a décidé en même temps que les cloches de l'église, où entre la procession, peuvent être sonnées solennellement, si c'est l'usage, mais qu'on ne peut ajouter aux litanies le nom du titulaire de cette église. Ces décisions ont été portées pour la cause que nous citions tout à l'heure.

Parmen. 1. An in Processionibus quæ obtinent in festo S. Marci et in Rogationibus, tolerari queat ut antiphonæ cantentur in ecclesiis quas processio ingreditur, ritu paschali?

2. Ut in ecclesiis, introgressa processione, interruptis litaniis sanctorum, invocentur nomina titulorum, licet hæc in iisdem non adsint litaniis?

(1) *Ibid.* pag. 72.

3. Ut earumdem ecclesiarum campanæ festivo sonitu pulsentur?

4. Ut sacerdos ad ecclesiæ fores præbens aquam lustralem clero ingredienti utatur stola coloris violacei?

Resp. Ad 1. *Affirmative.* Ad 2. *Negative.* Ad 3. *Servetur consuetudo.* Ad 4. *Negative.* Die 9 maii 1857.

11. Nous devons un mot d'explication au doute 4e. Aux termes du Cérémonial des Evêques[1], lorsque le cortége processionnel entre dans une église, le clergé qui est attaché au service de cette église, « ubi ita consuetum est, procedet obviam, usque extra portam ecclesiæ, ibique stans eam recipiet. » La réception se fait donc en dehors de l'église, et un prêtre asperge ceux qui y entrent, dit Merati[2]. « Clerus ejus ecclesiæ ad quam processio pergit, obviam veniet usque extra portas templi, ibique stans eam recipiet, aliquo sacerdote aspergente aqua benedicta ingredientes templum. » La difficulté était de savoir si ce prêtre doit, ou peut porter une étole violette. La Congrégation répond négativement. Le prêtre, en cette circonstance, ne remplit pas une fonction sacerdotale qui requiert le port de l'étole, mais exerce plutôt la charge d'un ordre mineur, de l'ordre de portier. Il n'est là que pour épargner aux fidèles la peine d'aller tremper leurs doigts dans le bénitier. Ce prêtre portera donc l'habit ecclésiastique usité à l'église, le surplis; mais le port de l'étole lui est interdit.

12. Lorsqu'on sort de l'église qui a été visitée sur la route, on reprend les litanies ou les psaumes que l'on chantait, dit le Rituel romain : « Deinde egredientes resumptis precibus, eodem ordine procedunt. » Au témoignage de l'abbé Marette, à Rome, « il est expressément dit que chaque fois qu'on reprend les litanies, on les reprend du commen-

(1) Lib. II, cap. 32, n. 3.

(2) Tom. II, part. 1, sect. VI, cap. 16, n. 4.

cement, *a capite.* » Mais cet usage est propre à Rome, et l'on n'est pas tenu de le suivre ailleurs. D'après Merati, on reprend les litanies au point où on les avait laissées [1] : « Cantando in reditu vel partem litaniarum quæ remansit, vel si nihil remansit, recitando psalmos pœnitentiales aut graduales. » Piscara Castaldus interprète le Rituel de la même manière [2] : « Egredientes resumunt litanias vel psalmos ab eo loco quo eas intermiserunt. » Cette interprétation concorde parfaitement avec le texte du Rituel, qui fait interrompre les litanies à l'entrée de l'église, *intermissis litaniis*, et les reprendre à la sortie, *resumptis precibus*. Il se fût certes exprimé en d'autres termes, s'il avait voulu ordonner de reprendre les litanies du commencement.

13. Lorsque dans les processions on porte diverses images des saints, la place d'honneur doit être donnée à la statue de la sainte Vierge. Et non-seulement quand il ne s'agit que de simples images, mais aussi quand on porte des reliques de saints.

Carthaginen. In processionibus publicis hujus ecclesiæ Cathedralis, num reliquiæ patroni diœcesis, quæ deferuntur clausæ in magna capsa argentea super humeros, debeant præesse imagini B. M. V. (non patronæ neque titularis specialis), delatæ etiam super humeros ?

Resp. Honoratiorem locum præ reliquiis patroni competere imagini Beatæ Mariæ Virginis. Die 26 martii 1859 (5287).

14. Nous terminons ce qui concerne les Rogations par quelques décrets qui ne demandent nulle explication, touchant la messe qui doit se chanter les dimanches, ou en certains jours de fête.

Briocen. 1. An processio in festo S. Marci et in feriis rogationum

(1) *Loc. cit.* n. 4. (2) *Praxis cærem.*, Lib. II, sect. X, cap. VII, num. 4.

de præcepto fieri debeat intra ecclesiam, quoties temporis inclementia ab ecclesia egredi non patiatur?

2. Quum juxta decretum diei 12 martii 1836 in TRIDENTINA, ad 10, celebranda sit missa rogationum, quando processio fit, hinc quæritur; 1° An die 25 aprilis occurrente in Dominica, in ecclesiis ubi unicus est sacerdos, missa cum cantu rogationum valeat etiam pro adimplendo onere missæ parochialis? 2° An in ejusmodi missa omitti debeant *Gloria* et *Credo?* 3° An hæc missa decantari debeat tono feriali?

3. In ecclesiis in quibus plures sunt sacerdotes debetne hæc missa Rogationum omnino celebrari cum cantu : an sufficiat hanc missam celebrare absque cantu, expleta processione?

Resp. Ad 1. Si ecclesia capax est, congruentius esse rubricis, si intra ejus ambitum processio in casu fiat.

Ad 2. Juxta alias decreta, affirmative in omnibus.

Ad 3. Congruentius esse rubricis ut cantetur; non tamen stricte præcipi, nisi agatur de ecclesiis, ubi missa conventualis quotidie cantanda est.

Die 14 augusti 1858 (5262).

SAPPEN[1]. Quum festum S. Marci evangelistæ hoc anno occurrat feria secunda paschatis resurrectionis, eaque die, juxta rubricas, sit peragenda processio litaniarum majorum, RR. DD. Petrus Severini Episcopus Sappen. a S. R. Congregatione declarari petiit : utrum in ecclesiis parochialibus sacrarum Missionum in Albania, queis unicus tantum sacerdos est addictus, celebrari debeat post processionem missa Rogationum : an potius missa feriæ secundæ Paschatis, ratione potissimum habita, quod in his regionibus feria secunda et tertia Paschatis adhuc festivæ de præcepto serventur?

Resp. In casu de quo agitur, legatur missa de die, cum commemoratione Rogationum sub unica conclusione.

Atque ita servari mandavit, die 26 martii 1859 (5288).

15. Le seul livre liturgique dans lequel se trouvent expli-

(1) Sappa est une ville de la Turquie d'Europe, en Albanie. Quoique ruinée elle a un Evêché suffragant de l'Archevêché d'Antivari. Cet Evêque fait sa résidence ordinaire à Ndenesciata. *Dict. géogr.* de La Martinière.

quées les cérémonies à garder dans la récitation de l'office divin, est le Cérémonial des Evêques. Il arrive de là que, dans les églises paroissiales ou de réguliers, on ne peut pas toujours définir exactement, si telle rubrique est réellement obligatoire partout, ou si elle doit être restreinte aux seules cathédrales, ou même aux seuls offices pontificaux. Entre plusieurs points qui présentent cette difficulté, nous signalerons le signe de croix que doit faire l'Evêque aux premiers mots du *Magnificat*[1] : « Cum vero chorus incipit canticum *Magnificat*, surgit Episcopus cum mitra, omnibus surgentibus, et *facto sibi crucis signo a fronte ad pectus...* pergit ad altare. » Or, le même Cérémonial détaillant les cérémonies des vêpres en l'absence de l'Evêque, ne fait plus mention du signe de croix[2] : « Cum inchoatur canticum *Magnificat* quod a duobus cantoribus cottis paratis intonatur, omnes surgunt, et ipse celebrans, salutans hinc inde canonicos capitis inclinatione, ... vadit ad altare... » Par suite de ce silence, la plupart des chanoines et des curés, en chantant solennellement les vêpres, se croyaient tenus d'omettre le signe de croix. Cependant en général les auteurs le prescrivaient, à la suite de Gavantus[3]. Voilà ce qu'écrit Merati à ce sujet[4] : « Gavantus, eod. n. 17, (*celebrans facto sibi signo crucis*). Intonato cantico *Magnificat*, celebrans et alii ei assistentes deponunt bireta sua, facto sibi signo crucis a fronte ad pectus ; quod faciunt etiam omnes alii de choro, juxta sententiam Bauldry, part. II, cap. 11, art. 4, n. 31, adducentis auctoritatem Cæremonialis Episcoporum. Verum, ut optime adnotat noster Magius, *opusc. 5 de officio chori*, Cæremoniale Episcoporum a Bauldry allegatum de hoc signo crucis ab omnibus de choro faciendo nullum verbum habet...

(1) Lib. II, cap. 1, n. 14. (2) Cap. 3, n. 10.
(3) Tom. II, sect. 10, cap. 2. n. 10, et cap. 3, n. 17.
(4) Tom. II, sect. 10, cap. 3, n. 10.

Idcirco Castaldus in *Praxi cærem.* lib. II, sect. 5, cap. 8, n. 13, de hoc signo crucis nihil ait ; et cap. 9, n. 9, monet a celebrante Episcopo faciendum esse, juxta verba Cæremonialis Episcoporum. Rursus de eodem signo crucis ab omnibus faciendo, neque loquitur Cæremoniale Clericorum regularium S. Pauli. Sed quod celebrans dictum crucis signum edere debeat præscribunt Gavantus supra, Corsettus in *Praxi*, part. 1, cap. 17, n. 8, Castaldus noster in nostro *Cæremoniali*, Flumara in *Cærem. cleric. regul. minorum*, Paulus a S. Joanne evang., in *Cæremoniali discalceatorum Augustinensium*, necnon Victorinus Totinius in *Cærem. Camaldulensium*, ubi fieri id probat pro reverente accessu ad incensandum altare. »

L'opinion de Gavantus ne parvint pas cependant à réunir tous les suffrages. Acceptée par Buongiovanni[1], Vinitor[2], Dalfiume[3], De Conny[4] et Levavasseur[5], elle fut abandonnée par Jacobs[6], Dumoulin[7], Pavone[8] et Baldeschi[9].

La Congrégation des Rites vient d'avoir à se prononcer sur cette question, et elle a décidé que le signe de croix devait se faire au *Magnificat* et au *Benedictus*, non-seulement par l'Evêque et l'officiant, mais encore par tous ceux qui récitent les heures. Elle a en outre déclaré que les inclinations, signes de croix et autres cérémonies marquées dans l'office concernent la récitation privée, aussi bien que la récitation solennelle et en chœur. Cette déclaration est très-

(1) *Sacr. Cærem. Sylv.* lib. IX, page 443.
(2) *Compend. Sacr. Rit.* Part. V, tit. 1, n. 16.
(3) *De Disciplina chorali,* Part. V, cap. 1, n. 7.
(4) *Cérémonial romain*, page 258.
(5) *Cérémonial selon le rite romain*, page 332.
(6) *Compend. Cæremon.* cap. VIII, n. 5.
(7) *Pratique des cérémonies*, 3e partie, chap. 3, n. 1.
(8) *La guida liturgica*, n. 569.
(9) *Esposizione*, etc. tom. II, part. 2, cap. 6, n. 5.

importante, en ce qu'elle fixe l'interprétation d'un décret antérieur, dont les termes laissaient planer du doute sur le sens qu'il fallait y attacher.

ORDINIS MINORUM S. FRANC. CAPUCCINORUM. Dum anno 1831, die 12 novembris a S. R. C. quæsitum fuit, ut declarare dignaretur, in una MARSORUM ad dubium 43 : « Aliqui in recitatione divini officii tam in choro quam privatim, signum crucis sibi efformant, pectus percutiunt, caput detegunt, et se inclinant etiam in his locis, in quibus nec rubrica Missalis nec Cæremonialis id præscribit. Quæritur ergo quando hæc omnia sint facienda, tam in publica quam in privata divini officii recitatione ? Simpliciter respondit ipsa S. Congregatio : *Serventur rubricæ* : » Quum vero per hujusmodi responsionem inducta minime fuerit exoptata uniformitas, ac diversæ in re opiniones deducantur in praxi, Minister provincialis ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum Provinciæ Januensis S. R. Congregationi sequentia duo dubia declaranda proposuit, nimirum :

1. An crucis signum ad *Magnificat* et *Benedictus* fieri debeat a solis Episcopis, specialiter commemoratis in Cæremoniali Episcoporum, an ab omnibus recitantibus?

2. Et quatenus affirmative ad secundam partem, an hoc signum crucis fieri debeat semper, id est in quocumque officio, etiam defunctorum, tam in choro quam extra chorum?

Sacra porro Rituum Congregatio... utrumque dubium declarandum censuit respondendo : In casu signum crucis ab omnibus faciendum tam in choro quam extra chorum, juxta laudabilem communem praxim, præsertim in alma Urbe servatam. Atque ita rescripsit. Die 20 decembris 1864 (5339).

16. Remarquons que, selon sa teneur, cette déclaration n'est pas rigoureusement préceptive. D'ordinaire la S. Congrégation termine ses décisions par ces mots *declaravit et servari mandavit*. Ici elle se borne à dire *ita rescripsit*. Ce n'est pas sans dessein qu'elle a employé cette expression seule. Observons encore que la S. Congrégation ne se réclame pas d'une règle antérieure, et ne fait pas l'appli-

cation d'une rubrique, mais qu'elle invoque seulement la coutume, et particulièrement l'usage de Rome. Ce décret paraît donc plutôt directif que préceptif, et semble indiquer ce que la S. Congrégation désire voir pratiquer sans toutefois en faire une obligation stricte.

Quant au signe de croix du *Magnificat*, en particulier, les curés feraient bien de prendre l'avis des supérieurs avant d'en introduire l'usage, parceque de telles cérémonies, lorsqu'elles ne sont pas clairement prescrites par les rubriques ou les décrets doivent être, autant que possible, réglées d'une manière uniforme par l'autorité épiscopale.

17. Jusqu'en ces derniers temps, il était admis par tous les auteurs que le Titulaire d'une église paroissiale, eût-elle été simplement bénite et non consacrée, a droit à sa fête de première classe avec octave. Nul n'avait pensé à faire, sous ce rapport, une distinction entre les églises consacrées et celles qui ne le sont pas. Ecoutons Guyet[1], dont Merati résume et approuve la doctrine[2] : « An patroni seu tituli ecclesiæ festum fieri possit aut debeat, ecclesia ipsa benedicta quidem, sed nondum consecrata? Resp. Si in ipsa cœptum est celebrari divina officia, posse ac debere. Nam cum in Pontificali romano, ubi de benedictione et impositione primarii lapidis pro ædificanda ecclesia agitur, præcipiatur in quadam oratione nominari sanctum vel sanctam in cujus honorem ac nomen ipsa fundabitur ecclesia, omnino consequens est Titulum illum exinde valere ac veluti ecclesiæ acquiri ; adeoque ubi primum ædificata, convenienti saltem ex parte, ac benedicta fuerit, et incipiant in ea celebrari divina officia, poterit quoque, imo debebit fieri festum de Titulo seu patrono ipsius. Quod et usu ipso confirmatur. Nam cum multæ sint variis in locis ecclesiæ quas constat ab exordio non fuisse consecratas, eæ tamen sui tituli seu

(1) *Heortologiæ*, lib. 1, cap. 4, quæst. 5. (2) In Gavantum, tom. II.

patroni a quo nuncupantur, festum quotannis celebrare consueverunt. Non tamen id ante faciendum putaverim quam cætera ibidem cæperint ecclesiastica munia obiri : quod utique fas non est ante ipsius ecclesiæ ædificationem ac benedictionem. »

Le célèbre collecteur des décrets, Gardellini, ne paraît pas se douter qu'il puisse se rencontrer en cela une difficulté. Il dit en effet, dans une de ses notes[1] : « Etsi ecclesiis, vel solemniter ab Episcopo consecratis, servata forma Pontificalis romani, vel minori celebritate dumtaxat benedictis, unus detur, in actu consecrationis vel benedictionis, sanctus Titularis ; aliquæ non ita infrequenter a pluribus sanctis denominantur... Non omnibus tamen eadem æque competunt privilegia, quæ Titularibus tribuuntur. Hisce fruitur sanctus ille, sub cujus titulo ecclesia dedicata est, et nequit iisdem spoliari, nisi destruatur, vel... perpetuo, loci sacri qualitate amissa, in profanum usum convertatur... »

Au surplus, cette doctrine commune des auteurs reposait sur un décret catégorique de la Congrégation des Rites, décret tellement clair et précis qu'il détruisait nécessairement tout doute et le rendait impossible. Voici ce décret :

Ordinis Capuccin. Provinciæ Lugdunen. 1. An debeat fieri officium primæ classis cum octava Patronorum seu titularium ecclesiarum particularium, quales sunt v. g. ecclesiæ regularium, etiamsi ab Episcopis nondum fuerint consecratæ, ut non raro accidit in pluribus diœcesibus, in quibus plures ecclesiæ nondum fuerunt consecratæ, licet a multo tempore ac etiam a sæculis fuerint extructæ, et in eis divina mysteria celebrentur, et illæ a tempore quo fuerunt fabricatæ, habeant pro patrono seu titulari aliquem sanctum ?

Resp. *Affirmative*, juxta votum D. Abbatis Chiaponi. Die 21 martii 1711 (3684).

(1) Nota in decret. 4437, tom. VII, edit. 1826, pag. 98 (n. 4587, vol. III, pag. 210. Edit. 3ᵃ).

18. Pour se rendre bon compte de cette décision, il faut au préalable examiner une autre question, savoir si les Evêques sont obligés de consacrer les églises de leurs diocèses. Malgré le texte du Rituel romain qui semble favoriser le sentiment affirmatif[1], nous répondons que non. A) Cette obligation n'est écrite formellement dans aucun texte du droit. B) Les auteurs tiennent communément la négative : ils n'exceptent que les cathédrales. La convenance de consacrer les cathédrales est telle qu'elle équivaut à une obligation. De là vient que lorsqu'on doute si une église est consacrée, il faut se prononcer pour l'affirmative, quand il s'agit d'une cathédrale. *Præsumitur factum quod de jure faciendum erat*[2]. C) Les décrets des Conciles provinciaux qui touchent à ce point sont d'une réserve remarquable. Témoin le Concile de Rome, tenu en 1725, par Benoît XIII[3]. « Incumbant quocirca, *dit-il*, Episcopi ut ecclesiæ saltem cathedrales et parochiales, et majora ipsarum altaria, quæ adhuc perfecta non sunt, nec dedicata, ante annum, si fieri potest, in civitatibus, per diœceses vero intra biennium omnino perficiantur et solemniter consecrentur. » Sans nous arrêter au terme *incumbant*, qui renferme moins un ordre pourtant qu'un désir, remarquons que ce décret ne se rapporte pas à toutes les églises. Les collégiales et les églises des réguliers n'y sont pas comprises. Preuve sans réplique que l'obligation de consacrer toutes les églises n'existe pas en droit commun. D) On expliquerait difficilement, en partant de la supposition d'une obligation, le privilége accordé

(1) « Ecclesia vero quamvis a simplici sacerdote, ut supra, sit benedicta, ab Episcopo tamen consecranda est. »

(2) Cfr. Schmalzgrueber, *jus eccles. universum*, lib. III, tit. 40, n. 22.

(3) Ce Concile n'était que provincial ; mais présidé par le Souverain Pontife, et composé des canonistes les plus éminents de l'Italie, il a une très-grande autorité.

à divers ordres religieux de faire consacrer leurs églises par des Prélats étrangers, quand l'Ordinaire du lieu s'y refuse[1]. Le Souverain-Pontife n'aurait-il pas plutôt rappelé leur devoir aux Evêques, et ne les eût-il pas contraints à le remplir sous peine des censures? E) Enfin n'oublions pas que la cérémonie d'une consécration d'église est très-longue, très-fatigante, et que bon nombre d'Evêques ne sont pas en état, vu leur âge ou leur faiblesse, de l'accomplir convenablement. Notons encore la raison apportée par quelques auteurs, savoir : « Quia, ut ait Riccius, ex Paludano et Soto, ecclesiæ consecratæ propter plures casus occurrentes sæpe polluuntur, et difficile possunt per episcopos reconciliari ; ideo ne divinorum celebratio retardetur, introductum est ut simpliciter benedicantur, et sic in casu pollutionis a simplici sacerdote de licentia Episcopi reconcilientur[2]. »

19. De ce que l'Evêque n'est pas obligé de consacrer les églises, nous conclurons que la fête du titulaire n'est pas nécessairement attachée à la consécration. Car nous ne pouvons admettre que la célébration de cette fête patronale soit laissée à la volonté, ou à l'arbitraire de l'Evêque ; ou dépende de la possibilité de faire la consécration.

On objectera qu'il en est ainsi pour la fête de la Dédicace, laquelle n'a lieu que dans le cas où l'église est consacrée. Nous avons plusieurs réponses à donner à cette objection. 1° C'est déjà beaucoup d'avoir abandonné la fête de la Dédicace des églises à la volonté et au choix des Evêques ; convient-il de leur laisser tout pouvoir aussi sur la fête des titulaires ? Il arrive, par suite de diverses circonstances, que, pendant plusieurs années, pas une seule église ne peut être consacrée ; ne serait-ce pas trop dur de priver aussi ces églises de la fête de leur titulaire? 2° Pour obvier à cet

(1) Cfr. Barbosa, *De off. et potest. Episcopi ;* Ferraris, v. *Ecclesia*, art. IV, num. 9. (2) Clericati, *De sacrif. missæ* decis. XLII, n. 1.

inconvénient par rapport à la Dédicace, la Congrégation a permis souvent de célébrer dans toutes les églises d'un diocèse, d'un ordre religieux, la Dédicace de toutes les églises consacrées dans ce diocèse, en cet ordre. Rien de pareil n'existe et n'est même guère possible pour les titulaires. 3° Comme Guyet le fait remarquer avec raison, l'anniversaire de la Dédicace dépend exclusivement de la consécration : sans consécration, pas d'anniversaire de la consécration. Au contraire, le titulaire n'a qu'un rapport indirect avec cette cérémonie. L'Eglise reçoit son titre quand on en pose la première pierre[1], et lorsque l'Eglise est un lieu saint, un édifice sacré où se célèbrent les cérémonies du culte, rien ne manque à ce titre désigné et confirmé pour qu'il puisse revendiquer ses droits.

Cette distinction entre la fête du titulaire de l'église et celle de sa dédicace était acceptée de tous sans contestation, et nous avons vu tout à l'heure qu'elle avait été confirmée par une décision catégorique de la Congrégation des Rites.

20. Il ne restait donc aucun doute sur le droit et l'obligation de célébrer la fête du Titulaire des églises non consacrées, mais seulement bénites, lorsque parurent deux décrets qui semblaient modifier la doctrine généralement reçue. Aussitôt la division se met entre les interprètes. Les uns tiennent pour l'ancien décret, les autres se rallient aux nouvelles décisions qu'ils généralisent. Pour nous, tout en avouant que l'ancienne règle a reçu un coup sensible de ces deux décrets, nous tenons que jusqu'ici elle subsiste, demeure en possession, et n'a pas contre elle la certitude requise pour être renversée. Nous dirons tout à l'heure pourquoi. En attendant, voici les nouveaux décrets.

(1) Non-seulement le nom du saint figure dans plusieurs oraisons ; mais, à la fin de la cérémonie, le Pontifical romain (Part. II, tit. 1, § 14) ajoute encore ces paroles remarquables. « His expletis, si velit, parat se ad celebrandam missam in dicto loco de sancto in cujus nomine ecclesia fundatur. »

Ord. Minor. S. Francisci de Observ. 16. In ecclesiis non parochialibus, in quibus unus vel alter sacerdos quotidie celebrat, potestne missa sancti titularis hujusmodi ecclesiarum celebrari sub ritu duplicis primæ classis et octava, et cum *credo*; vel potius an istæ ecclesiæ æquiparandæ sint cappellis publicis, in quibus juxta decretum in una Marsorum 12 nov. 1831, ad dub. 34, festum Titularis celebrari sub ritu duplicis primæ classis cum *credo* et octava non debet ?

Resp. Affirmative quoad primam partem, si sint in honorem alicujus sancti consecratæ, eisque aliquis clerus addictus; quoad secundam affirmative in casu superius expresso. 16 april. 1853.

Northantonien. 1. Utrum in diœcesi Northantonien. præter commemorationes S. Georgii martyris, Angliæ protectoris, et S. Thomæ Episcopi Cantuariensis martyris, Patroni diœceseos, facienda sit quoque ab omnibus rectoribus, missionariis et aliis presbyteris commemoratio titularis ecclesiæ cui inserviunt, etiamsi eadem ecclesia non fuerit consecrata, sed tantum benedicta?

Resp. Affirmative, dummodo ecclesia sit consecrata, et ab iis tantum qui de gremio sunt ejusdem ecclesiæ. Die 6 februarii 1858.

On voit que dans le premier décret, il est question d'églises non paroissiales, d'églises de secours, de chapelles, à tel point que les demandeurs doutent s'il ne faut pas les ranger dans la catégorie des oratoires publics : c'est pour ces sortes d'églises que la Congrégation exige la consécration. Il peut y avoir là, dans l'esprit de la S. Congrégation, un privilége qu'elle n'accorde que sous certaines conditions [1]. Mais pour les églises paroissiales, ce serait un droit, et il ne serait pas nécessaire qu'elles fussent consacrées.

Quant au second de ces décrets, il y est question du

(1) Faut-il regarder comme une condition, qu'elles soient en l'honneur *d'un saint*, en sorte que la décision serait différente, quand le titre est un mystère? On pourrait le prétendre puisque une clause ne peut être inopérante. Ce sentiment toutefois nous paraît trop rigoureux, en présence surtout du décret suivant qui ne reproduit plus la même clause. Ajoutons que la deuxième partie de la réponse paraît renfermer une faute typographique.

suffrage. Or, il serait très-difficile d'établir que l'on peut, dans tous les cas, logiquement conclure du suffrage à la solennité du Titulaire. Remarquons encore que les églises dont il est parlé ne paraissent pas être des églises paroissiales. Dans le diocèse de Northampton, l'église cathédrale n'est que provisoire (dub. 2), et les églises ne sont pas proprement paroissiales (dub. 3.) «Utrum in conventibus, et ecclesiis quæ *ad instar parœciarum* in diœcesi Northantoniensi, institutæ habentur.... » En sorte qu'on retomberait dans l'exception établie par le décret de 1853.

Ces considérations nous font penser que les deux décrets nouveaux ne décident pas la question d'une manière péremptoire, et que jusqu'à la production d'une résolution nette et générale , on n'est pas tenu d'abandonner le sentiment commun des liturgistes, et le décret principe du 21 mars 1711.

21. Le dernier supplément de Gardellini renferme également plusieurs décrets relatifs à l'exposition du S. Sacrement. On y voit, entre autres règles, qu'au moment de faire l'exposition du S. Sacrement, il n'est pas permis de chanter, fût-ce une hymne ou une antienne au S. Sacrement, à moins d'y être autorisé par l'Evêque. Qu'il est permis, grâce à la coutume, de chanter des messes, autres que celle de l'exposition, à l'autel où est exposé le S. Sacrement, et que rien n'empêche que ces messes soient d'une férie ou d'une vigile. Que l'exposition peut se faire aux fêtes des saints. Mais qu'en règle générale l'exposition n'a lieu que de jour , et que la coutume seule peut faire tolérer qu'on chante des cantiques en langue vulgaire aux processions du S. Sacrement. Les canons ou tableaux des secrètes doivent nécessairement disparaître de l'autel où le S Sacrement est exposé, et aux messes qui se célèbrent pendant l'exposition, il ne faut pas sonner la clochette.

Nous terminons ce groupe de décisions par celle qui

défend de chanter des cantiques pendant la messe et quelques autres qui ne font que confirmer la doctrine des bons liturgistes.

Sancti Jacobi de Chile. XIV. Utrum servanda sit consuetudo exponendi publicæ adorationi SS. Sacramentum, tum in ecclesiis regularium, tum in iis in quibus adest indultum apostolicum asservandi eucharistiam, sine ordinarii licentia?

Resp. Negative. Die 16 maii 1861 (5310).

Sancti Marci. XIV. In actu expositionis SS. Sacramenti debetne aliquid cani a choro seu celebrante?

Resp. Cantus in actu expositionis permitti tantum potest judicio Episcopi. 22 martii 1862 (5318).

De Nicaragua. II. Utrum servanda sit consuetudo ab immemorabili invecta, celebrandi in altari ubi publice discoopertum manet SS. Eucharistiæ sacramentum, præter missam expositionis, aliam, quæ præcipua est, solemnitatis, cuique magnus populi concursus adest, vel potius tanquam abusus eliminanda, licet ex hoc fideles mœrore afficiantur?

III. Quando in altari majori ecclesiæ cathedralis palam adorandum exponitur SS. Sacramentum, celebrari assuescitur præter primam missam pro exponendo, et secundam, quæ solemnitatis dicitur, alia tertia missa quæ capitularis est : sed dubitatur an hujusmodi usus permittendus sit, vel potius transferendus chorus ad aliud ecclesiæ pronaum, ut ibidem missa celebretur, quamvis hoc incongruum videatur, siquidem tunc populus ab adoratione SS. Sacramenti diverteretur[1]?

(1) Consonat decretum in *Cadurcen.* ad IV. « In omnibus ferme ecclesiis diœcesis Cadurcen. tribus diebus ante feriam quartam cinerum celebratur oratio XL horarum ... Quum ab annis innumeris mos invaluerit in diœcesi Cadurcen. tribus enunciatis diebus missam solemnem cum cantu celebrandi in altari majori, in quo SS. Eucharistiæ Sacramentum expositum est : inde quæritur 1° Estne servanda exposita consuetudo vel potius eliminanda?

2° Necessarione est cantanda missa pro pace, an vero per missam de festo occurrente vel de SS. Sacramento, juxta rubricas, supplenda?

Resp. Quoad primam quæstionem, inhærendum, quantum fieri potest, In-

IV. Aliquando contingere solet infra octavam Corporis Christi vel aliis diebus, quod, exposito SS. Sacramento in altari majori ecclesiæ cathedralis, occurrat, præter primam missam de festo, altera conventualis de vigilia, sive de feria, decantanda in eodem altari, quæ quidem juxta præscriptum rubricarum celebrari debet in paramentis violaceis, cantuque feriali et sine musica, cujus mœstitia obsistere videtur pretioso festivoque decoramini in Cœrem. Episcop. pro altari expositionis præscripto : proindeque dubitatur utrum servandus sit usus canendi prædictam missam ferialem in altari majori ubi expositum patet SS. Sacramentum. Et quatenus negative : utrum eadem de causa prohiberi debeat SS. Sacramentum patenter exponere in Quadragesima et Adventu, quando missa de tempore celebratur?

V. Utrum retineri possit inveterata consuetudo exponendi per totam diem SS. Sacramentum in iis solemnitatibus quæ scopum habent sive mysterium aliud ab Eucharistia, sive festum B. Mariæ Virginis aut alicujus sancti; vel potius, etsi invito populo, tanquam abusus extirpanda sit?

VI. Utrum permittendus sit usus palam exponendi SS. Sacramentum antequam illuscescat aurora, et illud reponendi tempore nocturno; vel potius prohibendus : siquidem in hac re eadem videatur esse ratio propter quam S. R. C. vetuit ne fidelibus tribueretur sacra communio ante diluculum?

VII. Utrum consuetudo canendi hispano idiomate carmina aliosque similes modos musicos coram exposito SS Sacramento, aut in ejus processionibus, cum contraria revera sit Bullæ *Piæ sollicitudinis* fel. record. Alexandri VII, aliisque decretis S. R. Congregationis, tolerari possit in hac diœcesi ; vel potius, quamquam populus mœstaretur, evellenda sit? Et quatenus negative; utrum saltem consuetudo cantandi carmina vulgari sermone in ecclesiis, non exposito Sacramento, esto divina officia celebrentur, necne, servari possit?

Resp. Ad II. Attenta consuetudine immemorabili tolerari posse. Ad III. In casu, de quo agitur, ut in præcedenti. Ad IV. Ad

structioni Clementinæ. Quoad secundam, Missam votivam pro pace suppleri posse per aliam missam votivam ex iis quæ continentur in Missali romano, arbitrio Episcopi. »

Die 9 maii 1857 (5241).

primam partem, affirmative : ad secundam, provisum in prima. Ad V. Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam. Ad VI. Ad primam partem generatim, negative. Ad secundam, provisum in prima. Ad VII. Attenta consuetudine tolerari posse. Die 27 sept. 1864 (5336).

Tertii ordinis S. Francisci. III. An in expositione SS. Sacramenti, sive pro oratione quadraginta horarum, seu alia quavis de causa, amovendæ omnino sint tres tabellæ ab altari expositionis, quas rubricæ ad celebrantis commoditatem exigunt in missæ celebratione?

Resp. Affirmative. Die 20 decembr. 1864 (5343).

Mechlinien. XI. Alicubi supponitur cussinus sub ostensorio in SS. Sacramenti expositione, et sunt qui asserunt quod ita sit tenendum ex rubrica Missalis præscribente cussini usum pro Missali in celebratione missæ: Quæritur an cussinus sub ostensorio ponendus sit?

XII. Quæritur an observari possit usus, qui viget in Belgii diœcesibus, campanulam pulsandi intra missam, durante expositione SS. Sacramenti, saltem in casu quo altare, ubi celebratur missa, juxta partes sit altaris majoris ubi fit expositio, et ita removeatur periculum irreverentiæ erga SS. Sacramentum patenter expositum? Pariter : an possit sustineri praxis iis in locis vigens pias pecuniæ collectiones agendi in ecclesiis, ubi adest SS. Sacramenti expositio?

Resp. Ad XI. Negative. Ad XII. Negative ad primam partem. Affirmative ad secundam, juxta ecclesiæ januam et absque rumore. Die 31 augusti 1867 (5381).

Valentin. I. Potestne tolerari praxis, quod in missa solemni, præter cantum ipsius missæ, cantetur in choro a musicis aliqua laus, vulgo dicta *aria* sermone vernaculo?

II. Potestne retineri praxis sedendi in choro, dum in fine psalmorum dicitur *Gloria Patri?*

III. Dum in choro coram SS. Sacramento publicæ adorationi exposito solemniter persolvuntur horæ canonicæ, propter nimiam diuturnitatem, ab Ecclesiæ legibus permittitur ut chorales sedeant; extenditurne ejusmodi permissio etiam ad cantum *Gloria Patri* in fine psalmorum?

Resp. Ad I. Negative et abusum eliminamdum. Ad II. Affirmative. Ad III. Affirmative. Die 22 martii 1862 (5321).

TARNOVIEN. I. An in vesperis coram SS. Sacramento exposito celebrandis, addenda sit commemoratio de eodem, atque omittendus versus *Fidelium animæ* etc. ?

III. Utrum sacerdos SS. Eucharistiæ sacramentum thurificaturus, postquam illud sub throno seu baldachino collocavit, debeat stando vel flexis genibus incensum in thuribulo ponere, vel utrum SS Sacramentum debeat thurificare in modum crucis, novem vel etiam pluribus thuribuli ductibus adhibitis : an potius, præmissa profunda reverentia, tres tantum ductus in eadem linea dirigere erga illud debeat, prouti fit in crucis incensatione ?

IV. In nostris regionibus ab immemorabili tempore invaluit consuetudo ut in processione, quæ fit cum SS. Sacramento, semel ante illam et sæpius, ea perdurante, eucharistica benedictio populo donetur. In solemni vero processione, quæ agitur occurrente festo Corporis Christi, invaluit insuper, ut quoties ad aliquam stationem acceditur, vel ab ea receditur, toties benedictio donetur, et in reditu ad ecclesiam celebrans intonans hymnum *Te Deum*, benedicat ad quatuor mundi partes : rursusque in ecclesia populo ab altari benedicat cantans *et benedic hæreditati tuæ,* postquam SS. Sacramentum manu regens ter cecinit, *salvum fac populum tuum, Domine.*

Invaluit tandem in minoribus processionibus, ut in reditu ad altare recitetur hymnus *rex Christi primogenite*, etc., et ad verba, *Tuo nos corpore refice sacroque sanguine ablue*, benedictio donetur, eademque iteretur post cantum stropharum *Tantum ergo sacramentum, etc.* ac *Genitori Genitoque*, a celebrante absolutum, qui hoc temporis intervallo SS. Sacramentum manibus tenere solet. Quæritur ergo an hæc omnia rite fiant ?

V. An velum quod imponitur humeris sacerdotis ad deferendum SS. Eucharistiæ Sacramentum debeat esse coloris diei ?

Resp. Ad I. Negative ad utrumque.

Ad III. Sacerdotem, dum incensum ponit in thuribulo, stare debere ; ab eodem vero SS. Eucharistiæ Sacramentum thurificandum esse triplici tantum ductu, sed genibus flexis, et, tam ante quam post incensationem, profunda facta capitis inclinatione.

Ad IV. Expositos usus alienos esse a rubricis et decretis præscri-

bentibus, ut in supplicatione SS Sacramenti non adeo frequenter extra ecclesiam benedictio donetur, sed semel vel iterum dumtaxat : ut in reditu supplicationis ad ecclesiam deponi debeat SS. Sacramentum super altari, et nonnisi semel cum eo benedici, et quidem post expletum cantum stropharum *Tantum ergo, — Genitori,* cum versiculo et oratione : tandem vero ut in actu benedictionis nil prorsus cantetur.

Ad V. Velum humerale semper debere esse coloris albi. Die 26 martii 1859 (5285).

EXAMEN DU SYSTÈME DE MGR MARET TOUCHANT LA MONARCHIE TEMPÉRÉE DE L'ÉGLISE (Fin).

Sommaire. 1. Sa portée pratique. — I. Son principe fonfamental, en exagérant les droits et le rôle de l'aristocratie épiscopale, dénature et libéralise la monarchie pontificale. — 2. Vraie constitution de l'Eglise. — 3. Le principe de M. Maret la bouleverse. — II. Conséquences. *Première conséquence :* la supériorité du Pape sur le Concile est abaissée et amoindrie. — 4. Le Pape supérieur au Concile. — 5. Mgr Maret renverse cet ordre divin. *Seconde conséquence :* le Pape devient justiciable de l'Episcopat. — 6. Le Pape n'a point de juge sur la terre. — 7. Mgr Maret le soumet au jugement des Evêques. — *Troisième conséquence :* le Pape est soumis à l'autorité coactive des canons conciliaires. — 8. En quel sens le Pape est ou n'est pas soumis aux canons. — 9. Doctrine de Mgr de Sura. — *Quatrième et dernière conséquence :* L'infaillibilité personnelle du Pape est supprimée, pour faire place à un fantôme d'indéfectibilité et à une sorte d'infaillibilité conjointe à celle de l'Eglise, ayant son couronnement dans la périodicité conciliaire. — 10. Véritable doctrine sur l'infaillibilité pontificale. — 11. Mgr Maret la rejette. — 12. Indéfectibilité. — 13. Infaillibilité composée. — 14. Périodicité conciliaire qu'il préconise. — 15. Conclusion générale.

§ IV. Il est attentatoire aux droits du Pontife Romain et bouleverse la constitution de l'Eglise.

1. La doctrine de Mgr Maret sur le régime ecclésiastique, nous l'avons vu dans les articles précédents, n'a pas pu supporter l'épreuve de l'Ecriture et de la Tradition conciliaire ; elle en est sortie formellement contredite, meurtrie, condamnée ; elle est, on peut le dire, entachée d'erreur. Nous aurions pu nous borner à la réfuter à ce double point de vue, si, par elle-même et dans l'intention de son auteur,

elle était circonscrite dans le domaine purement spéculatif; mais a elle une tout autre portée : mise en pratique, elle ne tend à rien moins qu'à troubler l'ordre divin établi dans le gouvernement de l'Eglise. Il nous faut l'examiner et la combattre sous ce dernier rapport, en signalant ce qu'elle renferme de dangereux et de subversif, non-seulement dans son principe fondamental, mais encore dans ses conséquences.

PRINCIPE FONDAMENTAL.

1. En exagérant les droits et le rôle de l'aristocratie épiscopale, il dénature et libéralise la monarchie pontificale.

L'idée mère du système de Mgr de Sura est connue; elle consiste dans la conception, rajeunie par lui, d'une souveraineté spirituelle complexe et composée. Afin de bien saisir son caractère subversif, opposons-la à la véritable notion de la constitution de l'Eglise, telle qu'elle ressort de l'enseignement des textes évangéliques et des faits de l'histoire.

2. Le divin fondateur de la société chrétienne lui a donné une forme de gouvernement parfaite : la monarchie, laquelle, comme nous l'avons constaté d'après Bellarmin[1], est légèrement tempérée d'aristocratie et même de démocratie. Au sommet de la hiérarchie apparaît le Pape, successeur du Chef des Apôtres et héritier de ses divines prérogatives, vrai monarque dans l'Eglise, revêtu de la plénitude de la puissance spirituelle. Sa souveraineté en rayonnant sur l'Episcopat, pour l'associer au gouvernement de l'Eglise, ne s'altère pas, ne se multiplie pas, ne se partage pas; elle se conserve dans son identité divine, elle demeure une et indivisible. Plus bas, mais dans une position très-honorable, figurent les Evêques, véritables princes de l'Eglise, dont le pouvoir est ordinaire, mais restreint et surbordonné au Pon-

(1) Voir le premier article, § I, tom. I, pag. 654 et ss.

tife de Rome. Ils n'ont individuellement et par eux-mêmes, aucune part à la souveraineté ; ce n'est que, lorsque, appelés à partager la sollicitude universelle de leur Chef, ils forment corps avec lui, agissent de concert et en union avec lui, qu'ils sont associés à l'exercice de la plénitude de sa puissance, mais sans lui faire subir aucun partage.

L'Episcopat n'entreprend pas sur la monarchie pontificale : il ne touche pas à sa prérogative, il la vénère ; il ne contrecarre pas son action, mais il suit ses inspirations, il se meut d'après son impulsion, et, par ses lumières et par son zèle, il lui prête un concours efficace ; il ne la contrôle pas, il ne la juge pas, il lui rend hommage et lui obéit. De son côté, la monarchie pontificale ne déprime pas l'Episcopat : soumise au droit divin et à la loi morale, responsable de ses actes devant Dieu, elle n'est ni arbitraire ni despotique ; elle s'exerce avec force sans doute, mais sans jamais se départir de la mansuétude apostolique, et ayant toujours en vue le bien de l'Eglise ; si elle domine les Evêques, c'est sans les abaisser ; si elle dirige leur action, c'est pour la faire converger au centre de l'unité ; si elle leur impose parfois ses volontés, c'est sans porter atteinte à leurs droits. En effet, pour être soumis au Pape, ils ne laissent pas d'être, dans une mesure restreinte, de vrais juges, de vrais législateurs, de vrais pasteurs, non-seulement dans leurs diocèses respectifs, mais encore dans les Conciles généraux. C'est ainsi que tous les pouvoirs dans le régime ecclésiastique, se distinguant sans se séparer, s'harmonisant sans se confondre, se subordonnant sans se combattre, concourent à former une majestueuse unité, qui trahit la divine sagesse de leur auteur. Tels sont les rapports que Jésus-Christ, a établis entre la Papauté et l'Episcopat ; telle est par conséquent la véritable constitution de l'Eglise.

Or, cette charte qui régit la société spirituelle, précisément parce qu'elle est une œuvre divine, ne peut être

assimilée aux constitutions civiles, qui, soumises aux caprices des hommes et des révolutions, pareilles à la toile de Pénélope, se font, se défont pour se refaire encore, sans jamais arriver à leur achèvement. Elle n'est pas perfectible dans sa nature, elle n'attend pas tous les jours des efforts du génie humain son couronnement; Jésus-Christ l'a donnée parfaite, immuable; il l'a mise, dès son principe, en harmonie avec les aspirations légitimes de toutes les époques et de toutes les civilisations. Vouloir changer cette constitution divine dans ses éléments essentiels, sous prétexte de la rendre plus conforme aux idées de progrès et de liberté qui dominent aujourd'hui dans la société civile, c'est vouloir corriger ce que Dieu a fait, c'est porter une main sacrilége sur l'arche sainte, c'est commettre un attentat contre le droit divin. Et cependant, c'est là qu'aboutit le système du théologien que nous combattons.

3. Selon lui, la souveraineté spirituelle n'est pas tout entière dans le Pontife romain, mais réside en partie dans l'Episcopat. Elle est par sa nature nécessairement complexe: elle se compose de deux éléments également essentiels: l'un principal, la monarchie pontificale; l'autre subordonné, l'aristocratie épiscopale. Il reconnaît, il est vrai, que l'autorité du Pape peut s'exercer sur tous les fidèles et sur toutes les causes spirituelles; mais cette plénitude et cette suprématie qu'il admet en parole, il les supprime en réalité: car il prétend que les décrets pontificaux, soit dans l'état conciliaire, soit dans l'état de dispersion, n'acquièrent un caractère absolu et définitif, et par conséquent ne sont élevés à la hauteur d'actes vraiment souverains, que par l'accession du consentement de l'Episcopat. Ce qui revient à dire que le Pape peut tout provisoirement, mais rien définitivement; que sa puissance n'est que partielle et qu'elle attend son complément obligé et son couronnement du concours des Evêques.

Ainsi, pour Mgr de Sura, la souveraineté n'est pas indivi-

sible, il la partage malgré l'Evangile, malgré la Tradition, malgré les décrets de Lyon et de Florence. Il veut bien conserver au Pape la partie principale de la souveraineté, mais pour la partie accessoire il l'attribue, comme un élément essentiel à l'Episcopat, s'imaginant à tort qu'un pouvoir, par sa nature subordonné, peut devenir souverain. Il exagère le pouvoir des Evêques au grand détriment de celui du Pape; car il ôte à celui-ci ce qu'il prodigue à ceux-là, comme si l'autorité spirituelle, en s'étendant et en se communiquant, s'altérait dans sa source. Il abaisse la majesté de la monarchie pontificale devant l'aristocratie épiscopale; l'assujétissant à son concours, il la soumet à son contrôle, à sa direction, à ses volontés; il lui trace ainsi une limite qu'elle ne peut franchir et lui oppose un obstacle qui doit arrêter sa marche.

Ne semble-t-il pas que Mgr Maret, s'inspirant des idées modernes, veuille façonner la charte divine de l'Eglise au moule des constitutions de nos gouvernements civils, dans lesquels les pouvoirs souverains sont partagés, et, agissant dans une sphère séparée, se contrôlent et se pondèrent par le fonctionnement de leur mécanisme compliqué? Cette prétention, que nous ne craignons pas d'appeler téméraire, apparaît souvent dans son livre sous une forme plus ou moins voilée; elle ressort particulièrement dans les passages suivants. « On ne fera jamais, *dit-il*, admettre à la raison et à la conscience, *aujourd'hui moins que jamais sans doute*, que la monarchie pure et absolue, comme système ordinaire de gouvernement, soit le meilleur de tous [1]. » « On peut affirmer, *dit-il un peu plus loin*, qu'il n'y a pas, dans la société issue de l'Evangile, une tendance plus impérieuse, plus durable et plus invincible, *que celle qui veut mettre des bornes au pouvoir*, *qui cherche au pouvoir des contre-poids et des contreforts* [2]. » Ailleurs il va jusqu'à défendre, contre les attaques

(1) Tom. II, p. 383. (2) Tom. II, p. 384.

de Joseph De Maistre, ce qu'on peut appeler, selon lui, « *le libéralisme ecclésiastique de Bossuet*[1], » en l'accentuant davantage et en aggravant sa portée. Ne résulte-t-il pas de ces passages que Mgr de Sura voudrait mettre à la monarchie pontificale « des bornes, des contre-poids et des contreforts, » en lui appliquant les principes du « libéralisme ecclésiastique ? » Quoi donc ! Jésus-Christ, il y a dix-huit siècles, aurait-il déposé dans son œuvre un germe de libéralisme, qui, demeuré longtemps caché et inerte, attendait, pour se développer et produire ses fruits, l'action fécondante des idées modernes et des principes prétendûment immortels de 89 ? Le Pape ne serait-il qu'une sorte de roi constitutionnel, qui se contenterait de régner et devrait abandonner à l'Eglise, c'est-à-dire aux Evêques réunis en une sorte de Parlement, ou même dispersés dans leurs diocèses respectifs, une grande partie du gouvernement de l'Eglise? Nous n'hésitons pas à l'affirmer, prétendre cela, c'est méconnaître, c'est dénaturer, de la manière la plus grave, les rapports établis par Jésus-Christ entre la Papauté et l'Episcopat.

Or, telle est, selon nous, la portée de la doctrine de la souveraineté composée que Mgr Maret préconise : elle ne tend à rien moins qu'à produire et cet amoindrissement de la monarchie pontificale, et cette révolution dans la constitution de l'Eglise. Cependant nous tenons à le lui dire : si, en exagérant, comme il l'a fait, le rôle de l'aristocratie épiscopale, il a réellement voulu transformer le régime ecclésiastique conformément aux aspirations modernes, il a manqué son but. Car le monde moderne n'est plus à l'aristocratie, qu'il regarde comme un abus d'un autre âge ; il est tout entier à la démocratie. Mgr Maret n'a donc pas compris l'esprit de son temps : il est tout simplement aristocrate.

Le principe, que nous venons d'apprécier, domine tout

(1) Tom. II, p. 325.

son système et vicie toutes les conséquences qui en découlent. Il nous faut les examiner en particulier et assigner à chacune sa portée.

II. CONSÉQUENCES.

Première conséquence. *La supériorité du Pape sur le Concile est abaissée et amoindrie.*

4. Nous l'avons prouvé au long[1], le Pontife romain a reçu de Jésus-Christ la plénitude de la puissance spirituelle, et il l'exerce sur les Evêques, non-seulement dispersés dans leurs diocèses, mais réunis en assemblée delibérante : il est supérieur au Concile, comme l'a déclaré le Ve Concile de Latran. Cette supériorité, il la manifeste en convoquant les Evêques, en présidant leurs réunions, en dirigeant leurs débats, en prorogeant ou en terminant leurs sessions, en confirmant ou en cassant leurs délibérations. Lorsqu'il s'est prononcé avant la tenue du Concile, ses décrets dogmatiques et disciplinaires font loi et sont irréformables ; ils doivent être acceptés et approuvés par les Evêques. Lorsqu'il ne s'est pas prononcé avant le Concile, les Evêques sont entièrement libres dans leurs délibérations et dans leurs jugements, mais leurs sentences n'exercent aucune force coactive sur l'approbation pontificale. Légalement le Pape est et demeure libre de les confirmer ou de les annuler ; sa conscience ne peut être contrainte que par le droit divin, par la justice, par la vérité, par le bien de l'Eglise.

5. Mgr de Sura repousse cette supériorité du Pape sur le Concile ; il la trouve trop absolue. D'accord avec son principe sur la nature de la puissance spirituelle, il veut que les Evêques, aussi bien que le Pontife romain, font acte de souveraineté dans les Conciles, et il grandit tellement leurs droits, au préjudice des prérogatives du Chef de l'Eglise,

(1) Voir le second article, pag. 5 et ss.

qu'il semble en vérité vouloir subordonner la monarchie pontificale à l'aristocratie épiscopale.

« Le Pape possède incontestablement, *dit-il*[1], le droit de convoquer le Concile, de le présider, de le diriger; il a le pouvoir de le suspendre, de le transférer, de le dissoudre; il doit le confirmer. Tous ces beaux priviléges lui donnent, sans doute, une supériorité sur le Concile, mais une supériorité déterminée. Entre cette supériorité incontestable et l'empire absolu que l'école extrême veut lui attribuer, il y a un abîme. Ainsi, dans une monarchie constitutionnelle, du droit que possède le chef de l'Etat de convoquer le parlement national, de le faire présider, de le dissoudre, il ne suit pas du tout qu'il en soit maître absolu. » Le Pape serait donc devenu un roi constitutionnel, et le Concile devrait donc être assimilé à nos assemblées législatives, dépositaires d'une partie de la souveraineté? Il dit encore : « Sans doute le Concile aura les plus grands égards pour les opinions, les vœux, les enseignements de son Chef. Mais ce Chef, n'étant pas le maître absolu du Concile, ne peut lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements, ne doit porter aucune atteinte à la liberté du Concile[2]. » « Point de milieu : ou il faut retirer aux Evêques le droit de vrais juges dans les Conciles généraux, ou il faut refuser au Pape le droit de leur imposer ses décisions[3]. » « Dans ses délibérations le Concile ne connaît de règle absolue que l'Ecriture, la tradition, les décisions de l'Eglise. Il soumet à un nouvel examen, à un examen sérieux, libre, juridique, les enseignements et les décrets émanés des Papes seuls. Ces enseignements et ces décrets sont acceptés ou rejetés par le Concile, selon qu'ils lui paraissent conformes ou contraires à l'Ecriture, à la tradition et aux décisions antérieures de l'Eglise[4]. » Il refuse

(1) Tom. II, p. 157. (2) Tom. I, p. 424.
(3) Tom. II, p. 161. (4) Tom. I, p. 339.

au Pape « le droit de casser et d'annuler les décisions régulières d'un Concile général. » Pourquoi? Parce que « le Concile général est essentiellement une assemblée souveraine[1]. » Sans doute, mais il n'y a pas de Concile général sans le Pape. Il veut que la sentence des Evêques, prononcée en Concile, force l'assentiment et l'approbation du Pape. « Cette confirmation, *dit-il*, quand tout dans un Concile s'est passé régulièrement et canoniquement, ne sera pas refusée, *ne pourra être refusée*[2]. » Le Pape « ne peut point se séparer de la grande majorité des Evêques, et il devra prononcer les sentences selon les votes de cette grande majorité. dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Eglise[3]. » En le refusant obstinément, il « s'exposerait à la rigueur des peines canoniques. Aux termes du Concile de Constance, il pourrait être déposé et un autre Pape serait immédiatement élu[4]. » Ainsi, d'après Mgr Maret, non-seulement le Concile avec le Pape, mais même le Concile sans le Pape, est supérieur au Pape sans le Concile. Le Chef de l'Eglise doit subir la loi des Evêques, loin de pouvoir leur imposer ses décisions. C'est, on le voit, l'ordre divin renversé.

SECONDE CONSÉQUENCE. *Le Pape devient justiciable de l'Episcopat.*

6. De ce que le Pontife de Rome, revêtu dans l'Eglise de la puissance suprême, est supérieur aux Evêques, soit dispersés, soit rassemblés, il suit qu'il ne peut être devant eux juridiquement responsable ; il suit qu'il n'a pas de juge sur la terre et qu'il n'est soumis qu'au jugement de Dieu. En principe, c'est le Pape qui doit juger les Evêques, ce ne sont pas les Evêques qui peuvent juger le Pape. En effet tout jugement juridique étant un acte de supériorité, il ne peut

(1) Tom. I, p. 161.
(2) Tom. II, p. 175.
(3) Tom. I. p. 424.
(4) *Loc. cit.*

s'exercer que sur des subordonnés; il répugne au bon sens et il est contraire à l'ordre, qu'il soit porté par des inférieurs sur des supérieurs.

Ce principe est en outre proclamé par toute la Tradition. Au Concile de Sinuesse, les Evêques se déclarent incompétents pour condamner le Pape Marcellin ; parce que « le premier siége n'est jugé *par personne*[1]. » Un synode, tenu à Rome sous le pontificat de Symmaque, refuse également de juger ce Pape. Pourquoi? Il en formule la raison dans ce passage, qu'il adopte, de l'apologie du Pontife faussement incriminé : « Dieu a bien voulu que les causes des autres hommes fussent terminées par des hommes; mais *il s'est réservé à lui seul de juger l'Evêque de ce Siége.* Il veut que les successeurs de Pierre ne soient obligés de prouver leur innocence qu'à lui seul, et ne soumettent ce qui se passe dans l'intérieur de leurs consciences qu'à l'examen de celui qui peut pénétrer dans leurs replis[2]. » Ainsi, les Evêques réunis dans ce Concile le reconnaissent, le Pape n'est responsable que devant Dieu, il ne peut être jugé que par Dieu.

Les Evêques n'ont donc pas ce droit. Ce n'est pas cependant, d'après la doctrine du même synode, qu'ils ne puissent, dans certains cas graves et extraordinaires, reprendre fraternellement le Pontife romain. Il approuve en effet, sans toutefois corriger, comme le prétend Mgr de Sura[3], le sens du principe qu'il vient d'admettre, il approuve, disons-nous, ces paroles de Symmaque : « Nos prédécesseurs ont souvent décidé et statué, dans les Conciles, que les brebis ne doivent

(1) « Prima sedes a nemine judicatur. » Labbe, *Concilia*, tom. I, col. 940-943.

(2) « Aliorum forte hominum causas Deus voluerit per homines terminare; Sedis istius Præsulum suo sine quæstione reservavit arbitrio. Voluit beati Petri Apostoli successores cælo tantum debere innocentiam, et subtilissimi discussoris indagini inviolatam exhibere conscientiam. » Labbe, *Concilia*, tom. IV, col. 1352.

(3) Tom. II, p. 196.

pas reprendre leur Pasteur, au soin duquel elles sont confiées, à moins qu'il ne s'écarte de la vraie foi; ni former contre lui aucune accusation, sinon pour cause d'injustices manifestes[1]. » C'est ce qu'a également décidé le XXI[e] Canon du VIII[e] Concile général, en ces termes : « Si, dans un Concile œcuménique, il s'élève une controverse sur l'Eglise Romaine, il sera permis de s'occuper avec respect et convenance de la question proposée, d'en recevoir la réponse, d'en profiter et d'y aider soi-même; mais jamais cependant de prononcer impudemment une sentence contre les Pontifes de l'ancienne Rome[2]. » Ainsi, même dans les cas extraordinaires, comme celui d'hérésie publique d'un Pape, le Concile ne pourrait que lui faire des observations respectueuses; il ne pourrait, sans une impudente usurpation d'autorité, porter contre lui une sentence juridique. En effet on ne peut déroger au droit divin qu'en vertu d'une disposition expresse du droit divin. Or, nous ne trouvons nulle part que Jésus-Christ ait accordé, pour aucun cas, aux Evêques, même rassemblés, une juridiction supérieure à celle du Chef de l'Eglise, ni qu'il ait autorisé les brebis à juger le Pasteur. Il ne pourrait être condamné par un Concile, qu'après sa mort et lorsqu'il a déposé la tiare, et même qu'avec le consentement du Siége apostolique, comme l'a déclaré Adrien II à propos d'Honorius[3].

(1) « Est enim a multis Antecessoribus nostris synodaliter decretum atque firmatum, ut oves, quæ pastori suo commissæ fuerint, eum nec reprehendere, nisi a recta fide exorbitaverit, præsumant; nec ullatenus pro quacumque re alia, nisi pro sua injustitia, accusare audeant. » Labbe, *Concilia*, tom. IV, col. 1363.

(2) « Si synodus universalis fuerit congregata, de Romana etiam Ecclesia controversia extiterit, licebit cum decenti reverentia de proposita quæstione veneranter percunctari, responsumque admittere, et sive juvari sive juvare; non tamen impudenter contra senioris Romæ Pontifices sententiam dicere. » Labbe, *Concilia*, tom. XIII, col. 1140.

(3) *Voir ci-dessus*, page 338.

7. Mgr de Sura rejette cette doctrine. « L'affirmation de l'immunité absolue du Pape de tout jugement ecclésiastique, *dit-il*, doit paraître bien étrange au lecteur qui a étudié notre histoire des Conciles généraux[1]. » Il aurait dû ajouter : et qui a admis notre interprétation des faits conciliaires. Mais cette interprétation, nous l'avons établi, doit être réprouvée. Il fait des efforts d'esprit pour détruire l'autorité des témoignages traditionnels que nous avons apportés, et surtout celle du Canon du VIIIe Concile. « Il serait bien étrange et bien inexplicable que ces Conciles généraux, qui ont jugé plusieurs Papes, se fussent interdit à eux-mêmes ce jugement[2]. » Il prétend que le VIIIe Concile, en permettant l'enquête, autorise le jugement, que ce n'est pas le jugement lui-même qu'il interdit, mais seulement la forme impudente et audacieuse qu'on voudrait lui donner. Il ne craint pas en interprétant dans ce sens le canon dont il s'agit, non-seulement de violenter son texte, mais de se mettre en contradiction avec la plupart des théologiens : nous le renvoyons à un des siens, qui défend avec beaucoup d'érudition notre doctrine, à Pierre de Marca[3]. Mgr Maret préfère adhérer sans réserve au célèbre décret de la Ve session du Concile de Constance, dont il soutient la canonicité[4], qu'il appelle une loi constitutionnelle, bien qu'il n'ait jamais été approuvé par le Saint-Siége, ni reçu par l'Eglise, dans le sens qu'il voudrait lui attribuer. Suivant ce décret, il subordonne le Pape au Concile et le rend justiciable de l'Episcopat dans toutes les questions qui regardent la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Eglise dans son Chef et dans ses membres. Telle est la seconde conséquence du principe de Mgr de Sura. Elle est, au même titre que la première,

(1) Tom. II, p. 194. (2) Tom. II, p. 198.

(3) *De concordantia sacerdotii et imperii*, lib. I, cap. XI, n. IX, pages 66-71. (4) Tom. I, pages 406-433.

subversive de l'ordre divin établi dans l'Eglise; elle a la même portée révolutionnaire. Aussi, reproduisant l'une et l'autre le sens de la seconde proposition gallicane, elles tombent également sous l'improbation que lui a infligée le Saint-Siége. Cette proposition de la fameuse assemblée de 1682, dont M. le Doyen de la Sorbonne ne peut décliner la solidarité, est ainsi conçue : « La plénitude de puissance sur les choses spirituelles est accordée au Siége apostolique et aux successeurs de S. Pierre, les Vicaires de Jésus-Christ, de sorte que subsistent et soient invariables les décrets du saint et œcuménique Concile de Constance touchant l'autorité des Conciles généraux; décrets contenus dans la IVe et V^e session, que le Siége apostolique a approuvés, et que les Pontifes Romains et la pratique de toute l'Eglise ont confirmés, et que l'Eglise gallicane a constamment et religieusement conservés. Cette Eglise n'approuve pas ceux qui ôtent la force à ces décrets, en disant que leur autorité est douteuse, ou qu'ils sont moins approuvés, ou que les Pères de Constance n'ont parlé que par rapport à un temps de schisme. »

Troisième conséquence. *Le Pape est soumis à l'autorité coactive des canons disciplinaires.*

8. Le Pontife romain est soumis, aussi bien que les Evêques et que tous les fidèles, aux décrets qui règlent la foi et les mœurs, qui expriment les lois divines, naturelles et positives. Il n'est pas supérieur au droit divin, ni à la loi morale; il ne peut pas les changer, mais seulement les interpréter. Tous en conviennent.

Est-il également surbordonné à l'autorité coactive des canons qui règlent la discipline de l'Eglise?

Non, il n'est pas lié par leur force intrinsèque, il n'est pas tenu de les exécuter ni de les maintenir par une obligation légale. Pourquoi? Parce qu'une pareille obligation ne peut être imposée que par une puissance supérieure, et, nous

l'avons vu, le Pape ne reconnaît pas et n'a pas de supérieur dans l'Eglise, pas même le Concile œcuménique. Il est donc évident que le Pontife romain, revêtu de la suprême puissance dans l'Eglise, ne subit pas la domination des décrets disciplinaires, qu'ils aient été portés par lui ou par ses prédécesseurs, par des églises particulières ou par des Conciles généraux; il peut toujours validement les modifier, les abolir, les changer, sans subir aucune responsabilité légale au for extérieur et en présence de l'Eglise.

Cependant le Pape n'a-t-il aucun devoir à remplir vis-à-vis des canons? Il doit les observer lui-même et veiller à leur conservation ; il en est le gardien légal et suprême. Sans parler de l'obligation de les garder inviolablement, qu'il contracte par le serment de son intronisation, il est, par sa position même dans l'Eglise, soumis à leur *force directive:* Il ne peut les méconnaître arbitrairement, sans se rendre coupable devant Dieu ; sans cause il ne peut licitement les abroger ou en dispenser, bien qu'avec une cause il le puisse. En effet le droit divin et naturel imposant au Chef de l'Eglise le devoir d'écarter d'elle tout ce qui tend à lui nuire et de la doter de tout ce qui tend à favoriser son légitime progrès ; il est clair, d'un côté, qu'il doit, par son exemple, prêcher le respect et l'obéissance aux lois afin d'encourager les fidèles à les observer eux-mêmes, et afin de ne pas jeter le trouble ni provoquer le relâchement dans l'Eglise : il est également clair, d'un autre côté, que, dans une matière par sa nature variable, comme la discipline, il peut apporter les modifications que les conditions des temps et des personnes appellent ou nécessitent.

La doctrine, que nous venons de formuler, découle donc des droits attachés à la souveraineté du Pape, combinés avec les devoirs de sa charge pastorale. Elle s'appuie en outre sur l'enseignement des Pères et des Conciles, et sur la pratique constante de l'Eglise. Nous la trouvons exprimée et mise

dans tout son jour dans ce passage de Gratien[1] : « La sainte Eglise romaine confère aux saints canons, leur autorité, mais *elle n'est pas liée par eux*. Elle a le droit de porter des canons : puisqu'elle est la tête et le gond de toutes les Eglises, et qu'elle est la règle que personne ne peut contredire. Elle donne donc l'autorité aux canons *sans se soumettre à eux.* » Le Pape, à cause de sa puissance suprême, n'est donc pas légalement soumis aux canons ; s'il les observe, il n'en est pas moins le maître ; il est cependant tenu de les garder, mais seulement par obligation de conscience. « Le premier siége doit donc observer ce qu'il a ordonné par ses décrets, non par nécessité d'obéir, mais par l'autorité de commander. »

Mgr Maret dit[2] « que Gratien avance ces maximes de lui-même et sans citer contre toutes ses habitudes aucun garant. » Mais il ne paraît pas avoir lu le passage qui vient immédiatement après, où il explique les décrets des Conciles et des Papes et réfute par avance son système. Le voici : « Lorsque les saints canons ordonnent une chose, ils réservent toujours l'autorité de l'Eglise romaine. Car ceux qui ont porté les canons, peuvent les interpréter. Aussi dans quelques chapitres des Conciles, lorsqu'on rend un décret disciplinaire, ajoute-t-on aussitôt : à moins que l'autorité de l'Eglise romaine, n'en ait ordonné autrement[3]. »

(1) Causa xxv, q. 1, c. 16. « Sacrosancta romana Ecclesia jus et auctoritatem sacris canonibus impertitur, sed non eis alligatur. Habet enim jus condendi canones : utpote quæ caput est et cardo omnium Ecclesiarum, a cujus regula nemini dissentire licet. Ita ergo canonibus auctoritatem præstat, ut se ipsam non subjiciat eis... Oportet ergo primam sedem... observare ea quæ decernendo mandavit, non necessitate obsequendi sed auctoritate impertiendi. »

(2) Tom. II, p. 183.

(3) « Sacri canones ita aliquid constituunt ut interpretationis auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ reservent. Ipsi namque soli canones valent interpretari qui jus condendi eos habent. Unde in nonnullis capitulis Conciliorum, cum aliquid observandum decernitur, statim subinfertur : *nisi auctoritas Romanæ Ecclesiæ aliter imperaverit*, vel, *salvo tamen in omnibus jure sanctæ Romanæ Ecclesiæ*, vel, *salva tamen in omnibus Apostolica auctoritate.* »

9. Mgr de Sura veut que les canons disciplinaires imposent au Pape « en présence de l'Eglise et du monde une véritable obligation légale[1]. » Il fait un vain étalage d'érudition, en citant, pour étayer son assertion, de nombreux passages extraits par le cardinal de la Luzerne des décrétales des Papes, depuis Zozime jusqu'à Sylvestre II. Ces textes, dans lesquels les Pontifes déclarent qu'ils doivent observer les canons, qu'ils ne peuvent les transgresser, qu'ils doivent leur conserver leur force; que changer les canons, c'est entreprendre sur la religion; que prouvent-ils autre chose sinon que les Papes dans les conjonctures où ils se trouvaient, avaient la volonté et étaient obligés en conscience de les observer? De l'obligation légale, ils n'en disent pas un mot. Tel est particulièrement le sens du texte de S. Martin Ier : « Nous ne pouvons dissoudre les canons ecclésiastiques : nous en sommes les défenseurs et les gardiens, et non les transgresseurs[2]. » Il cherche une dernière preuve dans la formule du serment des Papes, comme si l'obligation qui résulte d'un serment n'était pas une obligation purement morale.

Une pareille doctrine, si contraire à la pratique de l'Eglise, on doit le dire, est attentatoire aux droits du Pontife romain : elle pose arbitrairement des limites à sa puissance ; elle lui impose, dans l'ensemble des canons disciplinaires, une sorte de constitution de droit humain, suivant laquelle il est tenu par une obligation légale de gouverner l'Eglise. Elle tend en outre à troubler l'ordre divin établi dans la société religieuse : elle autorise non-seulement les Evêques, mais même les simples fidèles à surveiller les actes de la juridiction pontificale, afin de s'assurer s'ils ne s'écartent pas des anciens

(1) Tom. II, p. 184.

(2) *Epist. IX ad Pantaleonem.* « Canones ecclesiasticos solvere non possumus, qui defensores et custodes canonum sumus, non transgressores. »

canons et afin de régler leur soumission en conséquence ; elle ouvre la voie large aux recours au pouvoir civil et aux appels comme d'abus, lesquels, on le sait, constituent une odieuse violation des droits et de la liberté de l'Eglise.

Cependant Mgr de Sura admet en pratique des exceptions à la règle qu'il a posée, il ne veut pas être absolu. Il reconnaît au Pape « le pouvoir d'accorder les dispenses nécessaires ou utiles ; » lequel « dans certains cas extrêmes, peut se transformer en une vraie mais passagère dictature[1]. » Le Pape peut donc faire son coup d'état, son 2 décembre ! Voilà donc la constitution de l'Eglise devenue variable suivant les circonstances ! Il va sans dire, après cela, qu'il reconnaît au Pontife romain « la puissance d'établir les lois nouvelles qui peuvent être demandées par les besoins de l'Eglise, et d'abroger les lois anciennes qui ne répondent plus à ces mêmes besoins[2]. » Très-bien ; mais avec sa doctrine de la force coactive des canons, qu'arriverait-il, si le Pape s'était trompé dans l'appréciation de ces besoins ? Car Mgr Maret admettra cette hypothèse. Est-ce l'abrogation des lois anciennes ? Faite sans raison suffisante, puisqu'elle est illégale, n'est-elle pas invalide et de nul effet ? Dans ce cas, il faut le dire, il n'y aurait plus place que pour la confusion et l'anarchie.

M. le Doyen de la Sorbonne ne pouvait pas finir sans dire un mot en faveur des libertés gallicanes ; il ajoute : « Si les souverains Pontifes doivent gouverner l'Eglise universelle, conformément aux canons faits par l'Esprit de Dieu, et consacrés par le respect général du monde entier, il est aussi de la grandeur du Saint-Siége de laisser subsister les lois et les coutumes des Eglises particulières, quand ces lois et ces coutumes sont établies du consentement du Saint-Siége et des Eglises[3]. » Ce qui appartient à la grandeur du Saint-

(1) Tom. II, p. 190. (2) Tom. II, p. 191. (3) Tom. II, p. 192.

Siége, c'est d'être au-dessus des Eglises particulières et de ne pas tolérer en elles des coutumes, qui tendent à limiter ses droits, et à diviser l'Eglise universelle.

Voilà où le principe du théologien que nous combattons aboutit ; en soumettant le Pape à l'autorité coactive des canons, il entame ses droits de Chef de l'Eglise et trouble l'économie du gouvernement ecclésiastique. Il émet une doctrine identique à celle de la troisième proposition gallicane, qui est ainsi formulée : « Par conséquent l'usage de la puissance apostolique doit être réglé par les canons, dressés par l'esprit de Dieu, et respectés par toute la terre. Les règles, les usages et les pratiques, reçues dans le royaume et l'Eglise gallicane, doivent avoir leur force ; les limites, que les Pères ont posées, doivent être invariables, et il appartient à la grandeur du Siége apostolique que les règlements et les coutumes autorisés par ce grand Siége et confirmés par le consentement des Eglises particulières, aient la stabilité qui leur est propre. »

Quatrième et dernière conséquence. *L'infaillibilité personnelle du Pape supprimée, pour faire place à un fantôme d'indéfectibilité, et à une sorte d'infaillibilité conjointe à celle de l'Eglise, ayant son couronnement dans la périodicité conciliaire.*

10. Afin de prévenir des malentendus dans la discussion assez longue qui va nous occuper, nous devons définir la nature, l'objet et les conditions de l'infaillibilité pontificale.

L'infaillibilité est un privilége surnaturel, résultant non de l'inspiration mais de l'assistance divine, qui assure à celui qui en est favorisé la possession de la vérité, en le prémunissant contre tout danger d'erreur : elle a pour attributs essentiels non-seulement l'irréformabilité, mais l'inerrance. Enseigner la vérité révélée, soit dogmatique, soit morale, décider les questions mixtes qui se rattachent à la fois à l'ordre surnaturel et à l'ordre naturel, définir avec une autorité souve-

raine tout ce qui a rapport à la foi, aux mœurs, aux faits dogmatiques, tel est dans l'Eglise l'objet de l'infaillibilité.

Cette infaillibilité, que nous revendiquons pour le Pontife romain, est-elle, comme le prétend si souvent dans son livre Mgr de Sura, *personnelle*, *séparée*, *absolue?* Examinons. Elle est *personnelle*, en ce sens, qu'elle est attachée, non pas à la personne privée, mais à la personne publique du Pape. Il est permis, il est même convenable de lui donner cette appellation, qui exprime, avec une précision saisissante, selon nous, que c'est le Pontife définissant qui n'est pas sujet à l'erreur, et non pas seulement le Siége ou la série des Papes, comme le veut notre savant adversaire. Elle n'est pas *séparée*. Car l'Eglise, étant un corps vivant formé par Jésus-Christ pour la durée des siècles, ne peut devenir acéphale. Dieu ne permettra jamais que le Chef de son Eglise et la majorité des Evêques soient d'avis opposé dans une définition dogmatique. Le Pape est toujours assuré, que cette majorité le suivra et se ralliera à sa décision, parce qu'elle lui est subordonnée : il ne sera jamais seul. L'infaillibilité, inhérente à sa puissance, n'est donc pas séparée, mais indépendante du concours de l'Episcopat. On ne peut pas dire non plus qu'elle soit *absolue*. En effet, soumise aux conditions généralement reconnues nécessaires à la formation des jugements *ex cathedra*, elle n'existe que lorsque le Pape parle comme Pape, lorsqu'il s'adresse à l'Eglise universelle, et lorsqu'il propose aux fidèles de croire, comme dogme de foi, une vérité révélée qui a rapport à la foi ou aux mœurs.

L'infaillibilité est un attribut essentiel et la plus haute prérogative de la souveraineté spirituelle. En effet la puissance suprême dans l'Eglise est assurée de l'assistance divine, elle impose à la raison des actes de foi et veut être obéie par une adhésion complète de l'intelligence, de sorte que si elle se trompait en rendant un décret dogmatique, elle entraînerait l'universalité des fidèles dans l'erreur, c'en serait fait de

l'infaillibilité passive que tous reconnaissent à l'Eglise, c'en serait fait des promesses de Jésus-Christ. Les actes de la souveraineté spirituelle ne sont donc pas seulement définitifs et irréformables, ils sont infaillibles. Nous sommes heureux d'être sur ce point d'accord avec le savant adversaire que nous combattons : « Dans la société spirituelle, *dit-il*[1], dans l'Eglise qui commande à la raison et dirige la conscience, l'infaillibilité n'est pas simplement une supposition (comme dans les Etats), elle est un attribut nécessaire de la souveraineté, elle est un de ses caractères essentiels. De cette liaison intime de la souveraineté spirituelle avec l'infaillibilité il suit que, dans l'Eglise et pour l'Eglise, la question d'infaillibilité est identique à celle de souveraineté. Le pouvoir infaillible est le vrai pouvoir souverain. » Or, nous avons prouvé contre Mgr Maret que le Pape possède, de droit divin, la souveraineté spirituelle dans sa plénitude et sans partage. Nous sommes donc fondé à conclure, en suivant son principe, que le Pape est infaillible personnellement et indépendamment du concours de l'Episcopat. — Mgr Dupanloup, dans sa Réponse à Mgr Dechamps[2], se refuse à admettre cette conclusion. « Cet argument, *dit-il*, n'est pas heureux. Il est invincible quand on l'applique à l'Eglise, ... mais il est impuissant et nul quand on le transporte dans la question qui nous occupe. » Mais nous ne voyons pas la raison de cette distinction : la souveraineté spirituelle est une ; si, comme nous l'avons établi, la souveraineté tout entière réside dans le Pape aussi bien que dans l'Eglise, il faut, de toute nécessité, qu'elle soit douée, dans l'un comme dans l'autre, de la prérogative de l'infaillibilité. Il continue : « Oui, pour l'Eglise, souveraineté et infaillibilité se confondent. Quand il s'agit de

(1) Tom. II, p. 62.

(2) § II. V. *Journal de Bruxelles*, N° du 19 mars 1870 ; L'*Univers*, n° du 16 mars 1870.

l'Eglise, c'est-à-dire, du Pape et des Evêques, la question de souveraineté doctrinale n'est douteuse pour personne... Mais quand vous appliquez ce principe vrai au *Pape seul* et que vous dites : Or, dans l'Eglise, en *matière de décision doctrinale*, le Pape SEUL est souverain, DONC infaillible, IDEOQUE *ab errore immunem*, vous prouvez la thèse par la thèse même; et votre *donc*, votre *ideoque* est une pétition de principe, pas autre chose. » Sans doute, pour être logique, il faut, avant de tirer cette conséquence de l'infaillibilité, établir en principe la plénitude de la puissance pontificale. Mais n'est-ce pas ce que Mgr Dechamps avait prouvé rapidement? N'est-ce pas ce que nous avons nous-même longuement démontré par l'autorité de l'Evangile et de la tradition conciliaire? Ni l'illustre Archevêque ni nous, nous ne faisons une pétition de principe : d'une prémisse démontrée et certaine, nous tirons une conséquence logique ; et nous sommes en droit de lui dire, que dans le Pape, comme dans l'Eglise, « la souveraineté et l'infaillibilité se confondent. »

Puisque la thèse de l'infaillibilité personnelle du Pontife romain est identique à celle de sa souveraine puissance, en prouvant celle-ci nous avons établi celle-là. La plupart même des arguments, que nous avons empruntés à l'Ecriture et à la Tradition, regardent directement la souveraineté doctrinale, c'est-à-dire l'infaillibilité.

Que nous apprennent les textes évangéliques? Ils nous apprennent que Jésus-Christ a désigné, pour servir de base inébranlable et perpétuelle à son Eglise, Pierre et ses successeurs, professant, enseignant et définissant la foi chrétienne; de sorte que si cette foi venait à faillir dans sa base, celle de tout l'édifice, celle des Evêques et des fidèles s'ébranlerait du même coup, et l'Eglise serait vaincue par les puissances de l'enfer et de l'erreur. Ils nous apprennent que la foi des Apôtres sera mise en péril par les embûches de Satan et qu'elle sera sauvée par celle de Pierre; que la foi de Pierre

ne défaillira pas, parce que Jésus-Christ l'a garantie par sa prière toujours exaucée : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne fasse point défaut[1] ; » qu'il doit confirmer ses frères, afin de donner à leur foi une inébranlable solidité. « Ainsi donc, *dit saint Léon*, c'est dans Pierre que la force de tous est garantie, et le secours de la grâce divine est ordonné de cette manière, que la solidité accordée à Pierre par le Christ, est conférée par Pierre aux Apôtres[2]. » Ils nous apprennent enfin que Jésus-Christ a confié à Pierre et à ses successeurs la mission de paître tout son troupeau, qu'il l'a constitué Pasteur suprême de tous, des petits et des mères, des fidèles et des Evêques ; et que, par conséquent, il l'a chargé de distribuer à tous la sainte nourriture de la parole de Dieu et de leur enseigner la vérité : car le troupeau spirituel de Jésus-Christ ne peut vivre que de la vérité, et si le poison de l'erreur lui était inoculé par son Chef, il en serait irrémédiablement infecté et périrait. Ainsi donc le successeur de saint Pierre, par cela même qu'il est le fondement inébranlable, sur lequel s'appuie la foi des Evêques, qu'il n'emprunte point la solidité de sa foi à celle de ses frères, mais qu'il la leur communique, qu'il est enfin le pasteur des Evêques, aussi bien que des fidèles, le Pontife romain, disons-nous, est revêtu de la prérogative de la souveraineté doctrinale, et par conséquent doué de l'infaillibilité personnelle et indépendante du concours de l'Episcopat.

Les nombreux textes conciliaires, que nous avons rapportés, ont pour la plupart la même portée. Ainsi lorsque les Evêques, à Chalcédoine et à Constantinople, disent que Pierre a parlé par la bouche de Léon ou d'Agathon, c'est pour

(1) « Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. » *Luc.* XXII, 32.

(2) « In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinæ gratiæ ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quæ per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. » *In Anniversario Assumptionis suæ Sermo IV*, Cap. III, tom. I, col. 18. Edit. Ballerin.

définir la foi ; lorsque les Conciles de Lyon et de Florence définissent que la puissance du Pontife romain est pleine et suprême, il ressort de leur contexte, qu'ils entendent parler principalement de l'autorité en matière de doctrine. On peut donc le dire, tous les Conciles, depuis celui de Nicée jusqu'à celui de Trente, reconnaissent, souscrivent, proclament l'infaillibilité personnelle du Pape, en même temps que sa souveraineté.

Mais la question de l'infaillibilité est avant tout une question pratique. Il s'agit de savoir si les Papes l'ont exercée dans l'histoire, s'ils ont porté des jugements dogmatiques *ex cathedra* avec l'assentiment de l'Eglise. Interrogeons les faits.

Or, on peut l'affirmer, ils ont pratiqué l'infaillibilité dans les Conciles, en défendant aux Evêques d'infirmer leurs décrets dogmatiques, nous l'avons établi ; ils l'ont pratiquée encore bien souvent, en dehors des Conciles, en condamnant définitivement les erreurs qui troublaient l'Eglise, notamment le Pélagianisme, le Baïanisme et le Jansénisme. Mais il nous faut placer cet argument dans tout son jour, afin d'en faire saisir la portée décisive.

C'est un fait constant dans l'histoire de l'Eglise, que, lorsque les Papes ont porté des constitutions dogmatiques, pour définir la vérité catholique et proscrire l'hérésie, ils leur ont donné un caractère absolu et définitif, indépendamment du concours de l'Episcopat. En effet, ils les ont publiées, et ils les ont adressées à toute l'Eglise, non-seulement sans solliciter le consentement exprès ou tacite des Evêques, mais encore en leur commandant de les accepter et de les exécuter ; en leur défendant, sous peine d'excommunication, de tenter témérairement de les contredire et de les infirmer ; et même, lorsque des Evêques se sont permis seulement de les discuter, ils ont réprimandé leur audace, ils ont protesté, en déclarant qu'ils ne demandaient ni leur conseil, ni leur suffrage, ni leur avis ; mais que, selon l'usage séculaire du

Siége Apostolique, ils leurs imposaient l'obéissance. Et quelle obéissance? L'obéissance de croire au dogme défini, c'est-à-dire, de l'admettre pour véritable, sans hésitation, ni suspension de jugement, mais par une adhésion complète et absolue de l'intelligence, et cela sous peine d'être retranchés de l'Eglise.

Ce fait est établi par un grand nombre de documents appartenant aux diverses époques de l'Eglise, et notamment par le Formulaire d'Hormisdas[1], si vénéré dans l'antiquité, lequel déclara excommuniés ceux qui ne suivent pas en tout la foi de l'Eglise romaine; et plus récemment par les bulles pontificales relatives à la condamnation du Jansénisme, lesquelles fulminent la même censure contre ceux qui refuseront d'adhérer à la décision du Siége Apostolique. Citer les textes de toutes ces pièces pontificales, ce serait nous rendre fastidieux. Nous nous bornerons à rapporter quelques passages du Bref *Gratulationes vestras*, de Clément X, adressé à tout le clergé français. Le Pontife leur dit[2] : « Qui vous a établis juges sur nous? Est-ce qu'il appartient aux inférieurs

(1) Voir le troisième article, ci-dessus, pag. 257.

(2) « Quis vos constituit judices super Nos? Numquid inferiorum est de superioris auctoritate decernere, ejusque judicia examinare?.... Neque vos ipsos, Venerabiles Fratres, præclara vestra, aut sacrarum litterarum peritia, aut in evolvendis priscis Ecclesiæ monumentis studium ac diligentia ignorare patitur, quod *cuncta per mundum novit Ecclesia : quod nimirum Sedes beati Petri Apostoli de omni Ecclesia catholica fas habeat judicandi, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio.* Profecto si vel ipsam apostolicæ Constitutionis nostræ formam, et quidem non a Nobis recens adinventam, sed a prædecessoribus nostris longa sæculorum serie usurpatam, observare placuisset, qua omnibus Archiepiscopis et Episcopis Constitutionis ejusdem executionem et observantiam integram auctoritate apostolica præcipimus.... edoceri vel ex ea satis poteratis, Nos, in hac causa, non vestrum consilium exposcere, non rogare suffragia, non expectare sententiam, sed obedientiam injungere. Obedientiam scilicet illam, quam Beato Petro Apostolorum Principi, Sanctæque Romanæ Ecclesiæ, ac Nobis, nostrisque apostolicis decretis, atque mandatis in ipso sacræ vestræ inaugurationis limine solemni jurejurando polliciti estis. » *Bullarium Clementis XI*, tom. II, col. 319 et seq.

de décider de l'autorité du supérieur, et d'examiner ses jugements? » Plus loin il ajoute : « La connaissance que vous avez des saintes Lettres, et votre habileté dans la critique des anciens documents de l'Eglise, ne vous permettent pas d'ignorer, vénérables Frères, ce que toute l'Eglise catholique connaît, à savoir, *que le Siége de l'Apôtre saint Pierre a le droit de juger toute l'Eglise, mais qu'il n'est permis à personne de juger de son jugement.* Certes s'il vous avait plu d'observer la forme même de notre Constitution apostolique, non pas inventée par nous, mais employée par nos prédécesseurs, pendant une longue série de siècles, par laquelle nous enjoignons, en vertu de l'autorité apostolique, à tous les Archevêques et Evêques, l'exécution et l'observation entière de la même Constitution, vous auriez pu apprendre que, dans cette affaire, nous ne demandions pas votre conseil, nous ne sollicitions pas vos suffrages, nous n'attendions pas votre sentiment, mais que nous vous commandions l'obéissance; cette obéissance que vous aviez, le jour de votre inauguration, juré de garder au Prince des Apôtres et à tous les décrets apostoliques. » Puis déplorant les écrits de quelques soi-disant catholiques qui se fondaient sur les principes gallicans pour battre en brèche les droits du Saint-Siége, il poursuit : « Nous ne pouvons supporter cela ; comme si les mêmes jugements apostoliques portés par les souverains Pontifes, pour sanctionner la règle de foi, que toute l'Eglise gallicane, dans ses lettres à nos prédécesseurs[1], déclarait hautement appuyés sur une autorité divine et souveraine par toute l'Eglise, devaient être considérés maintenant comme infirmes et vacillants, à moins qu'ils ne soient confirmés par votre jugement, c'est-à-dire par le jugement de quelques Evêques[2]. » Il déclare donc que le jugement *ex cathedra* du

(1) Epistola Episc. Gall. ad Innocent X, anno 1653.

(2) « Nobis minime ferenda res est; quasi vero eadem apostolica judicia pro

Saint-Siége est divin, souverain, irréfragable par lui-même et indépendamment du jugement de l'Episcopat. Tels sont les droits que les Pontifes romains, dans tous les siècles, ont revendiqué pour leurs jugements dogmatiques ; voilà comment en matière doctrinale ils ont exercé leur autorité infaillible.

Les Evêques, de leur côté, ont toujours accepté la position qui leur était faite par rapport aux décrétales des Papes : ils leur ont donné une complète adhésion, ils ont regardé, comme dogmes de foi, les vérités qu'elles avaient définies, ils ont rejeté comme hérétiques les doctrines qu'elles avaient anathématisées, et cela sans que personne ait décliné la compétence du tribunal apostolique. C'est ainsi que S. Augustin, après avoir reçu la lettre d'Innocent I, proscrivant le Pélagianisme, sans s'enquérir aucunement du consentement de la majorité de l'Episcopat catholique, proclama aussitôt que l'affaire était terminée[1] : « Nous avons envoyé sur cette cause deux Conciles au Siége Apostolique. Les rescrits en sont venus. La cause est terminée ; puisse l'erreur se terminer de même. » Une fois seulement on vit les partisans du Jansénisme, s'autorisant du IV[e] article de la déclaration, réclamer contre le jugement pontifical, et faire appel au futur Concile ; mais ils furent peu nombreux, ils ont été sévèrement repris, nous l'avons vu, par le Pape, et, revenant à résipiscence, ils finirent pour la plupart par se soumettre.

Or, ces deux faits, également constants, prouvent que les

sanciendа regula fidei a summis Pontificibus lata, quæ paucos ante annos, divina ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, omnis gallicana Ecclesia, datis ad prædecessores nostros litteris, palam professa est, modo fere infirma debeant ac veluti nutantia reputari, nisi superveniente vestro, paucorum scilicet Episcoporum, judicio fulciantur. » *Ibid.*

(1) « Jam enim de hac causa duo Concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam : inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est ; utinam aliquando finiatur et error. » *Serm. 131*, tom. v, col. 645.

Papes dans l'Eglise, ont toujours exercé une autorité infaillible, indépendamment du concours des Evêques. Or, le fait suppose le droit. En effet, si le Pape n'était pas personnellement infaillible, il aurait, en portant ses décrets dogmatiques dans la forme que nous avons décrite, entrepris sur les droits des Evêques, il aurait commis une usurpation tyrannique; il se serait de plus exposé à jeter toute l'Eglise dans l'erreur, puisqu'il aurait réduit son rôle à l'obéissance et lui aurait imposé une foi entière aux doctrines qu'il avait définies. Mais, nous le demandons, Jésus-Christ peut-il permettre que son Eglise perde ainsi la foi, sans donner un démenti à ses promesses? Et l'Eglise peut-elle, par son silence, approuver l'erreur et, par le fait même, proclamer sa déchéance? C'est le cas de dire avec S. Augustin : « Ecclesia Dei quæ sunt contra fidem, vel bonam vitam non approbat, nec tacet, nec facit[1]. » Il faut donc que le Pape soit en droit personnellement infaillible, comme il l'a été en fait, à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise.

11. Mgr de Sura, conséquent du reste avec son principe fondamental, ne reconnaît pas au Pape l'infaillibilité personnelle, qu'il appelle à tort séparée. Pour lui l'infaillibilité, comme la souveraineté, est nécessairement composée. « Deux éléments également essentiels, *dit-il*[2], quoique le second soit nécessairement subordonné au premier, concourent, par une action réciproque, à la constitution de la souveraineté et à la formation de l'infaillibilité. La nécessité de ce concours de la Papauté et de l'Episcopat, pour établir la règle absolue de la foi, ou pour produire l'acte suprême de la souveraine et infaillible autorité, ressort... de nos déductions précédentes. » Il dit plus loin[3] : « Le Pape ne possède le grand privilége de l'infaillibilité qu'autant qu'il

(1) *Epist.* 55, n. 35, tom. II, col. 142.
(2) Tom. II, p. 272. (3) Tom II, p. 374.

enseigne avec le consentement antécédent, concomitant ou subséquent de l'Episcopat, qu'autant qu'il est l'*organe avoué de l'Eglise.* » Mais quoi! le Pape ne serait donc plus que l'organe de l'Eglise, et même un organe qu'elle pourrait désavouer! Ce serait donc du concours de ses frères et non pas de l'institution divine qu'il recevrait son autorité doctrinale! Ce ne serait pas parce que Jésus-Christ a prié, pour que la foi de Pierre et de ses successeurs ne manquât pas, mais parce qu'il aurait été confirmé dans la foi par ses frères dans l'Episcopat, qu'il serait infaillible! Mais est-il possible de reconnaître sous ces traits le Chef de l'Eglise tel que le Fils de Dieu l'a institué, tel que les Pères et les Conciles nous le montrent? C'est par trop amoindrir la majesté du Vicaire de Jésus-Christ, que de l'abaisser au rôle de ministre de l'Eglise. Et vraiment, quand nous examinons de près l'*organe avoué de l'Eglise* que Mgr Maret nous présente dans le Pontife romain, à travers les fleurs dont il le couronne et les titres honorifiques dont il le charge, il nous semble apercevoir *le Chef ministériel de l'Eglise,* imaginé autrefois par Richer et réprouvé par le Saint-Siége et l'Eglise universelle [1].

Les arguments irréfragables que nous avons produits ne le convainquent pas. Non-seulement il violente les textes de l'Evangile et de la Tradition, en leur assignant arbitrairement une restriction qui surbordonne l'autorité doctrinale des successeurs de S. Pierre au concours des Evêques; mais il essaie vainement de battre en brèche la preuve que nous avons tirée de la forme des jugements dogmatiques prononcés par les Papes dans tous les siècles, et de l'obligation qu'ils imposent aux Evêques, de croire les dogmes qu'ils définissent.

Lorsque le Pape, sans avoir consulté l'Episcopat, a porté

(1) Bulle *Auctorem fidei,* n. III. *Collectio Brevium Pii VI,* part. II, pag. 152.

un pareil jugement, « l'Evêque, *dit-il*[1], n'est point dépouillé de son droit de juge de la foi avec le Pape et sous son autorité. Comment va-t-il user de ce droit et en concilier l'exercice avec le respect et l'obéissance qu'il doit au Chef suprême de l'Eglise? » Là, en effet, est le nœud de la difficulté. Voyons s'il parviendra à la résoudre. « Il faut d'abord, *continue-t-il*, écarter l'hypothèse, heureusement peu vraisemblable, d'une hérésie manifeste contenue dans le document pontifical... Mais il peut naître tant de questions, obscures, difficiles, douteuses! Le souverain Pontife croit devoir les décider seul et il est incontestablement dans son droit. L'Evêque use du sien en examinant respectueusement, à la lumière de l'Ecriture, de la tradition générale et de la tradition particulière de son Eglise, la question jugée par le Pape. » Mais, nous l'avons vu, cette prétention est sévèrement réprouvée par Clément XI. Il poursuit. « Si, par ce sage et modeste (!) examen, il arrive à la conviction de la vérité de la sentence pontificale, aucune difficulté ne se présente. L'Evêque publie cette sentence, y adhère en motivant son adhésion, et unit ainsi son jugement à celui de son Chef. Mais si l'Evêque, soit qu'il se trompe, soit qu'il ait raison de son côté, diffère d'opinion avec le souverain Pontife, que fera-t-il? Il est absolument certain d'abord qu'il ne peut d'aucune manière s'élever au-dessus du Pape, qu'il ne peut le juger ni seul, ni avec ses collègues dans des Conciles particuliers. Il est également certain que, dans ces matières douteuses, la présomption est entièrement en faveur du premier supérieur, du Chef suprême de l'Eglise. Animé de l'esprit chrétien et sacerdotal, l'Evêque ne méconnaîtra pas la sagesse de ce principe, et persuadé que ses convictions peuvent le tromper, il s'abstiendra de toute opposition, et inclinant sa raison devant celle du Chef de l'Eglise, il exécu-

(1) Tom. II, p. 286.

tera fidèlement le mandat apostolique. Ayant ainsi satisfait à ce que demandent l'humilité et l'obéissance, il écrira au souverain Pontife pour lui exposer avec modestie *ses difficultés*, *ses doutes* et *ses réserves*, toujours résolu à accepter les définitions de l'Eglise et à lui rester inviolablement soumis d'esprit et de cœur. » Or, pour nous, la conduite que Mgr Maret trace à l'Evêque dans cette occurrence n'est ni modeste, ni humble, ni obéissante. Car s'il exécute extérieurement le mandat apostolique en le publiant, il maintient ses doutes et ses difficultés, il fait ses réserves quant au fond de la doctrine définie, il n'y adhère pas par un acte de foi véritable, lequel exclut tout doute et toute suspension de jugement, il n'incline pas suffisamment sa raison devant celle du Chef de l'Eglise, il ne donne pas à sa décision l'obéissance interne et absolue de l'esprit qu'elle réclame. Il y a plus, il se permet de faire des observations prétendûment respectueuses, mais en réalité destructives des droits du Siége Apostolique, il ose même appeler des décisions du Pape à celles de l'Eglise universelle. « On le voit, *ajoute en effet Mgr Maret*[1], le Concile général est la solution de toutes les difficultés qui peuvent naître entre l'Episcopat et la Papauté. » Voilà comment il détruit la soumission et le respect que les Evêques doivent observer à l'égard du Siége Apostolique! Voilà comment il répand le trouble, le désordre et l'anarchie dans le gouvernement de l'Eglise !

12. A l'infaillibilité personnelle du Pape Mgr Maret, suivant sur ce point encore son maître Bossuet, substitue une sorte d'indéfectibilité dans la succession pontificale. « Tous les pouvoirs spirituels, *dit-il*[2], sont donnés, toutes les grâces divines sont accordées à la personne du Pontife. Mais il reste l'homme, c'est-à-dire libre et peccable. Nous savons comment Jésus-Christ pourvoit à l'immortalité de la succes-

(1) Tom. II, p. 289. (2) Tom. II, p. 104.

sion pontificale, quand il permet qu'un Pontife en particulier n'accomplisse pas fidèlement ses devoirs relatifs au dépôt sacré de la foi. L'erreur est promptement réparée, promptement corrigée; et la succession pontificale conserve toujours la vraie foi, sans qu'il soit porté aucun changement essentiel aux conditions de l'individualité humaine (car l'infaillibilité personnelle suppose nécessairement, selon lui, la sainteté morale et un miracle perpétuel); la Papauté est donc une personne morale, immortelle, éternelle, invincible, infaillible. » Il cherche ainsi à établir sa singulière idée. « N'est-il pas évident, *continue-t-il,* que ces grands priviléges doivent appartenir à la succession et non pas aux individus, puisque ces priviléges ne sont que la solidité et la durée de l'institution? Or, la durée n'est pas pour les individus qui passent, mais pour la succession qui se perpétue. » Passe pour la durée; mais pour la solidité en est-il de même? Si elle fait défaut dans les individus, comment se maintiendra-t-elle dans la succession? Il ajoute : « Il y a donc dans l'institution plus que dans les individus; il y a plus dans le Siége que dans la personne qui l'occupe, et les paroles de S. Léon sont exactement vraies : *Aliud sunt sedes, aliud sunt præsidentes.* » Si elles sont vraies, on peut le dire, elles sont bien mal appliquées. S. Léon veut-il établir par ces paroles une distinction entre les droits du Siége et ceux du Pontife qui y préside? Aucunement; il veut tout simplement dire, le contexte le prouve, que les prérogatives du Siége ne se perdent pas par les fautes de ceux qui les occupent. Du reste, en matière d'enseignement et de foi, cette distinction, qui existe sous d'autres rapports, est absurde. Est-ce que le Siége, qui est une personne morale, peut enseigner et définir la foi, autrement que par la voix de son Pontife? Ne doit-on pas dire la même chose de la série pontificale, de la Papauté, qui sont des êtres de pure raison, si l'on fait abstraction de la personne des Pontifes romains? Si le Pontife tombe dans

l'erreur, le Siége, la série ne subissent-ils pas une défaillance, qui, pour être intermittente et passagère, n'en est pas moins réelle? L'indéfectibilité dans la foi, que Mgr de Sura ôte au Pape pour l'accorder à la Papauté, est donc, on peut le dire, une compensation chimérique, un fantôme d'indéfectibilité.

13. Cependant refuse-t-il absolument au Pape toute infaillibilité? Loin de lui cette pensée. « C'est un sentiment, *dit-il avec raison*, fort répandu dans l'Eglise catholique, que celui de l'infaillibilité pontificale. Ce sentiment doit avoir sa raison d'être; il doit s'appuyer sur un fondement solide[1]. » Voici donc pour lui « le dernier secret » de la divine économie de la constitution de l'Eglise. « Celui-là, *continue-t-il*, est infaillible à qui Dieu, par une disposition particulière de sa providence surnaturelle et en vertu même de l'autorité qu'il lui confère, donne le moyen d'être infaillible. Or, le Pape, et le Pape seul, a toujours le droit de consulter l'Eglise ou le corps des Evêques; et quand les circonstances le permettent, il a toujours le droit non-seulement de consulter l'Episcopat, mais de le convoquer à une délibération solennelle, à un vote solennel[2]. » Ainsi donc que le Pape interroge les Evêques en particulier et dans un Concile, qu'il suive docilement leur avis, et le voilà incontestablement infaillible. Sans doute. Mais dans ce double cas, n'est-il pas évident que son infaillibilité se confond avec celle de l'Episcopat et de l'Eglise universelle? De cette manière, en se conformant à l'enseignement de la majorité de l'Episcopat, non-seulement le Pape, mais tout Evêque, mais tout docteur particulier, mais tout fidèle peut s'assurer l'inerrance. Le beau secret de l'économie divine en vérité, qui aboutit à n'attribuer au souverain Pontife que cette infaillibilité hybride et empruntée!

Ce n'est pas tout. « Le Pape, *poursuit-il*, est obligé, sous

(1) Tom. II, p. 292. (2) Tom. II, p. 293.

peine de forfaire à ses devoirs les plus sacrés, de prendre le meilleur moyen, le moyen le plus certain de procurer la vérité à ses jugements. Nous osons défier qui que soit de nier cette proposition[1]. » Nous la nions cependant avec la plupart des théologiens. Il suffit que le Pape prenne des moyens certains pour s'éclairer, il n'est pas obligé de prendre le plus certain. L'optimisme, auquel notre adversaire voudrait l'enchaîner, est attentatoire à sa liberté. « Mais, *continue-t-il*, d'après l'aveu des plus graves théologiens, le meilleur moyen, le moyen le plus certain, pour le Pape de donner la vérité à ses jugements, c'est le concours de l'Eglise et de l'Episcopat. » Le plus certain, soit; mais le meilleur, nous ne pouvons l'admettre: car il suffit de l'étudier quelque peu en lui-même, pour comprendre qu'il est le plus compliqué, le moins expéditif, le plus difficile en pratique. Consulter les Evêques? Mais, en attendant leurs réponses, le Pape, s'il était personnellement faillible, serait réduit à laisser l'erreur grandir et se fortifier, sans pouvoir la proscrire par un jugement définitif. Convoquer un Concile? Mais sera-t-il possible de le réunir? Et, s'il s'assemble, sa décision, si le Pape ne peut la prévenir, arrivera-t-elle à temps pour étouffer l'hérésie dans son berceau et empêcher la rupture de l'unité religieuse? Ces moyens ne sont donc pas toujours expédients, ils ne sont pas toujours les meilleurs; et Mgr Maret a tort de conclure, « qu'il n'y a de vrais jugements *ex cathedra*, que ceux qui ont en leur faveur le consentement de l'Eglise[2]. » Il se trompe en outre lorsqu'il appelle cette sentence collective un jugement *ex cathedra*. N'est-ce pas *ex cathedris* qu'il aurait dû dire plutôt? Le décret dogmatique dans ce cas n'émane-t-il pas en définitive de toutes les

(1) Tom. II, p. 299. Comment concilier cette assertion avec celle où Mgr Maret reconnaît au Pape le droit de décider seul les questions obscures, difficiles, douteuses? V. ci-dessus, pag. 404.

(2) Tom. II, *loc. cit.*

chaires épiscopales, puisque le jugement de la chaire pontificale n'arrive à la prérogative de l'infaillibilité, que par « le concours antécédent, concomitant ou subséquent » de toutes les chaires de l'Episcopat catholique? Nous ne craignons pas de le dire, une pareille doctrine est non-seulement théologiquement fausse, mais dangereuse et subversive : elle ne se borne pas à supprimer l'infaillibilité pontificale, elle exagère les droits des Evêques au détriment de ceux du Siége Apostolique; elle légitime les appels aux futurs Conciles.

14. Les Conciles! C'est là, pour Mgr Maret, le remède à tous les maux de l'Eglise, le moyen infaillible de résoudre toutes les difficultés et de concilier dans leur exercice les droits de la Papauté et de l'Episcopat. Aussi, exhumant un canon oublié du Concile de Constance, il propose de rétablir la périodicité décennale des Conciles généraux. « L'intention du saint Concile (de Constance,) *dit-il*, est évidemment de présenter au monde la périodicité et la décennalité conciliaires comme la meilleure, la plus parfaite, la plus efficace discipline qui puisse régner dans l'Eglise de Jésus-Christ; et cette périodicité décennale possède cette excellence, parce qu'elle forme une sorte de Concile permanent. Que le Concile soit toujours en vigueur, *vigeat*, disent les Pères, ou par sa continuation ou par son imminence[1]. » Mais c'est là, on peut le dire, une idée fantaisiste : les Conciles ont toujours été des événements exceptionnels, provoqués par des incidents graves qui compromettaient la foi ou l'unité de l'Eglise. Que Mgr de Sura persuade aux erreurs de ne se produire que d'après une périodicité décennale, et nous pourrons peut-être accepter la périodicité conciliaire qu'il préconise. Si rien ne menace la foi ou la paix de l'Eglise, pourquoi forcer les Evêques à quitter leurs diocèses, où leur présence et leur zèle sont toujours utiles et

(1) Tom. II, p. 395.

souvent nécessaires? Pourquoi remuer tout l'univers catholique et convoquer l'Episcopat à venir des quatre points cardinaux siéger dans ces assises solennelles? C'est une idée souvent impraticable : tant d'obstacles, même de nos jours, malgré la facilité que la vapeur a introduite dans les communications, peuvent surgir du mauvais vouloir des gouvernements. C'est une idée malheureuse : émise à Constance, elle n'a abouti qu'aux scandales de Bâle ; aussi n'a-t-elle pas tardé à sombrer, sans que l'Episcopat ait jamais tenté de la remettre à flot ; elle attendait, pour être sauvée d'un naufrage définitif, l'initiative renovatrice, bien que quelque peu aventureuse, de Mgr Maret. Elle tend enfin à porter atteinte aux droits du Saint-Siége. Non-seulement elle force le Pape à convoquer le Concile à une époque déterminée ; mais elle le met en quelque sorte en demeure de remettre à la décision du Concile les causes majeures, les grandes affaires de l'Eglise dont le jugement lui a été jusqu'ici réservé. C'est ce qu'insinue Mgr de Sura, lorsqu'il dit : « Dans l'expectative toujours prochaine d'un Concile toujours nécessaire, les grandes questions, les grandes affaires seront naturellement réservées au Concile par la sagesse du Souverain Pontife. Il est rare, très-rare que les controverses dogmatiques et les questions religieuses exigent une solution immédiate. » Mais c'est ce qui est arrivé souvent, l'histoire des hérésies le prouve ; et il faudrait attendre dix ans pour que l'Eglise prononçât son jugement définitif ! Il poursuit : « La sagesse de l'Eglise ne précipite jamais des questions prématurées ; elle est patiente parce qu'elle est éternelle. Ces dispositions... amèneront infailliblement, avec la décennalité conciliaire, la concentration des grandes affaires, des affaires qui intéresseront toute l'Eglise, dans le Concile lui-même [1]. » Son but est démasqué. Il ne prétend rien moins qu'établir à côté du Pape une

(1) Tom. II, p. 396.

assemblée législative, un corps aristocratique délibérant une sorte de Chambre des Lords, ayant mission de l'assister sans doute dans sa charge, mais aussi de contrôler et de pondérer son pouvoir, et se réservant la gestion des grandes affaires ecclésiastiques. Il veut donner à la monarchie pontificale la forme d'un gouvernement constitutionnel.

Telle est la doctrine de l'infaillibilité composée et conjointe, avec les corollaires qui s'y rattachent. Mgr Maret n'a fait que la rajeunir, en y ajoutant pour couronnement, la périodicité conciliaire. Elle n'est que le commentaire de la IVme Proposition gallicane, conçue en ces termes : « Il appartient principalement au Pape de décider en matière de foi, et ses décrets s'étendent à toutes et à chacune des Eglises ; ses décisions néanmoins ne sont irréformables qu'après que l'Eglise y a donné son consentement. » Cet article, qui est le plus dangereux de ceux de la célèbre Déclaration, a été particulièrement improuvé par le Saint-Siége. La doctrine qu'il exprime, et que Mgr de Sura a encore aggravée en la développant, est fausse et subversive de l'ordre ecclésiastique, comme tout le système de la souveraineté composée auquel elle se rattache : elle est, nous l'avons prouvé, attentatoire aux droits du Siége Apostolique, elle trouble les rapports qui doivent exciter entre la Papauté et l'Episcopat, elle bouleverse la constitution de l'Eglise.

15. Notre tâche est accomplie. Nous avons examiné la valeur théologique du système de Mgr Maret et nous avons fait ressortir son caractère erroné et subversif. En le combattant dans sa thèse fondamentale et dans les corollaires qui en développent la pensée et en expliquent la portée, nous l'avons montré non-seulement contredisant les textes évangéliques et la tradition conciliaire, mais encore amoindrissant les droits de la Papauté au profit de l'Episcopat et changeant radicalement la divine constitution de l'Eglise ; nous avons établi en même temps, avec la souveraineté

pleine et entière du Pontife romain, son infaillibilité personnelle, qui est la plus haute prérogative de sa puissance spirituelle et son radieux couronnement.

Rendons cette justice à notre savant adversaire; depuis Bossuet, nul n'a défendu les idées gallicanes avec autant d'érudition, autant d'habileté, autant d'éloquence, et nous nous plaisons à le reconnaître, autant de bonne foi que lui : son livre n'en est que plus dangereux et plus répréhensible : c'est lui qui a commencé le mouvement anti-infaillibiliste qui aujourd'hui divise et afflige l'Eglise.

Cette prise d'armes cependant, nous sommes fondé à l'espérer, aboutira à un échec prompt et complet; loin de nuire à la vérité, elle n'aura servi qu'à entourer d'un nouvel éclat sa certitude, et qu'à avancer l'heure de sa définition solennelle et de son triomphe. Malgré le talent et l'énergie de ses défenseurs, le Gallicanisme aura bientôt vécu. Déjà, à plusieurs reprises, il avait été improuvé par le Saint-Siége, mais sans subir aucune censure ; il ne tardera pas à être définitivement condamné, non comme une erreur qu'on tolère, mais comme une hérésie qu'on réprouve. On le sait, en effet, le Concile du Vatican est officiellement appelé à se prononcer sur l'infaillibilité pontificale. La question d'opportunité est résolue, grâces à l'initiative de la commission et à l'autorisation donnée par le saint et immortel Pontife, Pie IX ; la question de fond ne peut tarder, à moins d'un évènement extraordinaire, à être résolue, dans un sens conforme à l'attente presque générale du monde catholique et au sentiment bien connu de la grande majorité de l'Episcopat uni à son Chef. Nous attendons cette définition solennelle avec confiance et résolu de l'accepter avec une entière soumission d'esprit. Quand l'autorité spirituelle, la plus grande, de l'aveu de tous, qu'il y ait au monde, aura prononcé son jugement, quand le Concile du Vatican aura parlé, la cause sera finie ; tous ceux qui sont sincèrement attachés à la religion catho-

lique, s'inclineront et croiront. Alors, du moins nous l'espérons, l'opposition au dogme que l'on prétend nouveau, bien que tous les siècles l'aient reconnu, cette opposition naguère si bruyante dans ses clameurs, qui met déjà aujourd'hui une prudente sourdine à ses prétentions, cette opposion, pensons-nous, finira par se fondre et disparaître. Alors la paix se fera dans les esprits : il n'y aura plus, dans l'Eglise, ni gallicans ni ultramontains, mais seulement des catholiques, heureux et se glorifiant d'acclamer ensemble l'infaillibilité pontificale.

DÉCRETS DU CONCILE DU VATICAN.

Nous nous empressons de communiquer à nos lecteurs le texte de la Bulle par laquelle Pie IX confirme et promulgue les premiers décrets du Concile du Vatican, en matière de foi. C'est dans la troisième session, tenue le 24 avril, qu'eut lieu cette promulgation. Voici la teneur de l'acte papal.

CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA

EDITA IN SESSIONE TERTIA SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI.

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI SACRO APPROBANTE CONCILIO AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Dei Filius et generis humani Redemptor Dominus Noster Jesus Christus, ad Patrem cœlestem rediturus, cum Ecclesia sua, in terris militante, omnibus diebus usque ad consummationem sæculi futurum se esse promisit. Quare dilectæ sponsæ præsto esse, adsistere docenti, operanti benedicere, periclitanti opem ferre nullo unquam tempore destitit. Hæc vero salutaris ejus providentia, cum ex aliis beneficiis innumeris continenter apparuit, tum iis manifestissime comperta est fructibus, qui orbi christiano e Conciliis œcumenicis ac nominatim e Tridentino, iniquis licet temporibus celebrato, amplissimi provenerunt. Hinc enim sanctissima religionis dogmata pressius definita uberiusque exposita, errores damnati atque cohibiti ; hinc ecclesiastica disciplina restituta firmiusque sancita, promotum in Clero scientiæ et pietatis studium, parata adolescentibus ad sacram militiam educandis collegia, christiani denique populi mores et accuratiore fidelium eruditione

et frequentiore sacramentorum usu instaurati. Hinc præterea arctior membrorum cum visibili Capite communio, universoque corpori Christi mystico additus vigor ; hinc religiosæ multiplicatæ familiæ, aliaque christianæ pietatis instituta ; hinc ille etiam assiduus et usque ad sanguinis effusionem constans ardor in Christi regno late per orbem propagando.

Verumtamen hæc aliaque insignia emolumenta, quæ per ultimam maxime œcumenicam Synodum divina clementia Ecclesiæ largita est, dum grato, quo par est, animo recolimus ; acerbum compescere haud possumus dolorem ob mala gravissima inde potissimum orta, quod ejusdem sacrosanctæ Synodi apud permultos vel auctoritas contempta, vel sapientissima neglecta fuere decreta

Nemo enim ignorat, hæreses, quas Tridentini Patres proscripserunt, dum, rejecto divino Ecclesiæ magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paulatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefactata est. Itaque ipsa sacra Biblia, quæ antea christianæ doctrinæ unicus fons et judex asserebantur, jam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri cœperunt.

Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quæ religioni christianæ utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, meræ quod vocant rationis vel naturæ regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanæ societatis fundamenta diruere connitantur.

Hac porro impietate circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicæ Ecclesiæ filiis a via veræ pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur.

Quibus omnibus perspectis, fieri quî potest, ut non commoveantur intima Ecclesiæ viscera? Quemadmodum enim Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire ; quemadmodum Christus venit, ut salvum faceret quod perierat, et filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum : ita Ecclesia, a Deo populorum mater et magistra constituta, omnibus debitricem se novit, ac lapsos erigere, labantes sustinere, revertentes amplecti, confirmare bonos et ad meliora provehere parata semper et intenta est. Quapropter nullo tempore a Dei veritate, quæ sanat omnia, testanda et prædicanda quiescere potest, sibi dictum esse non ignorans : Spiritus meus, qui est in te, et verba mea, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo amodo et usque in sempiternum [1].

Nos itaque, inhærentes Prædecessorum Nostrorum vestigiis, pro supremo Nostro Apostolico munere veritatem catholicam docere ac tueri, perversasque doctrinas reprobare nunquam intermisimus. Nunc autem, sedentibus Nobiscum et judicantibus universi orbis Episcopis, in hanc œcumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri Cathedra in conspectu omnium salutarem Christi

(1) Is. LIX, 21.

doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis.

CAPUT I.

DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE.

Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum cœli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam [1].

Universa vero, quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter [2]. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus [3], ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.

(1) Conc. Later. IV, c. 1, *Firmiter*. (2) Sap. VIII, 1.
(3) Cf Hebr. IV, 13.

CAPUT II.

DE REVELATIONE.

Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur[1] : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis : novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio[2].

Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum[3].

Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem, a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt[4]. Qui quidem veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem

(1) Rom. I, 20. (2) Heb. I, 1-2. (3) 1 Cor II, 9.
(4) Conc. Trid. sess IV, *Decr. de Can. Script.*

Concilii decreto recensentur, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt.

Quoniam vero, quæ sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est indicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

CAPUT III.

DE FIDE.

Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, speranda

rum substantia rerum, argumentum non apparentium[1].

Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus : Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis[2]. Et rursum scriptum est : Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco[3].

Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus : nemo tamen evangelicæ prædicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati[4]. Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.

Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire; ideo nemini unquam

(1) Hebr. xi, 1. (2) Marc. xvi, 20. (3) 2 Petr. i, 19.
(4) Syn. Araus ii, can. 7.

sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa, veluti signum levatum in nationes[1], et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum, qui, ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi. Quæ cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem

(1) Is. XI, 12.

fidei et consummatorem Jesum, teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem.

CAPUT IV.

DE FIDE ET RATIONE.

Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, quæ facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quæ per Jesum Christum facta est[1], pronuntiat : Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit : nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei[2]. Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit hæc a sapientibus, et prudentibus, et revelavit ea parvulis[3].

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione

(1) Joan. I, 17. (2) I Cor. II, 7-9. (3) Matth. XI, 25.

tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem[1].

Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest : cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus[2]. Porro Ecclesia, quæ una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam[3]. Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quæ fidei doctrinæ contrariæ esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatæ fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiæ conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino.

Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis

(1) 2 Cor. v, 7. (2) Conc. Lat. v. Bulla *Apostolici regiminis*.
(3) Coloss. II, 8.

juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit ; fatetur imo, eas quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent.

Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia[1].

CANONES.

I.

DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE.

1. Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit ; anathema sit.

2. Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit ; anathema sit.

(1) Vinc. Lir. *Common.* nº 28.

3. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit.

4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species, et individua distinctam; anathema sit.

5. Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas;

Aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum;

Aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

II.

DE REVELATIONE.

1. Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.

2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur; anathema sit.

3. Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; anathema sit.

4. Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit; anathema sit.

III.

DE FIDE.

1. Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit.

2. Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit.

3. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere; anathema sit.

4. Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari; anathema sit.

5. Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit.

6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint; anathema sit.

IV.

DE FIDE ET RATIONE.

1. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata

posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari ; anathema sit.

2. Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint ; anathema sit.

3. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia ; anathema sit.

Itaque supremi pastoralis Nostri officii debitum exequentes, omnes Christi fideles, maxime vero eos, qui præsunt vel docendi munere funguntur, per viscera Jesu Christi obtestamur, nec non ejusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate jubemus, ut ad hos errores a Sancta Ecclesia arcendos et eliminandos, atque purissimæ fidei lucem pandendam studium et operam conferant.

Quoniam vero satis non est, hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt ; omnes officii monemus, servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt.

Datum Romæ in publica Sessione in Vaticana Basilica solemniter celebrata, anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo, die vigesima quarta Aprilis, Pontificatus Nostri anno vigesimo quarto.

Ita est.

JOSEPHUS Episcopus S. Hippolyti,
Secretarius Concilii Vaticani.

COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* DE PIE IX[1].

Avant de passer au commentaire de chaque article de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, nous devons donner quelques notions générales sur les censures et rappeler quelques principes qui nous feront mieux apprécier la portée de l'acte du Souverain Pontife. Ce sera l'objet du présent chapitre.

CHAPITRE I.

PRINCIPES GÉNÉRAUX.

Nous dirons, dans ce chapitre, ce que sont les censures, comment elles se divisent, qui a le droit de les porter et d'en absoudre, en tenant compte des modifications que la Bulle *Apostolicæ Sedis* a introduites.

I. Voyons d'abord ce qu'on entend par *censures*.

Les auteurs définissent communément la censure : *Une peine spirituelle et médicinale, par laquelle le supérieur ecclésiastique prive ses sujets coupables et contumaces de l'usage de certains biens spirituels*[2].

1. La censure est une *peine*. Elle suppose donc nécessairement une faute, et, sous ce rapport, elle diffère essentiellement de l'*irrégularité*. Celle-ci n'est pas toujours une peine

(1) V. ci-dessus, pag. 73.

(2) Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Lib. v, Tit. xxxix, n. 1 ; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, pag. 172 ; S. Lig., *Theologia moralis*, Lib. vii, n. 1 ; Lefebvre, *Tractatus de censuris*, Disp. i, Quæst. i, concl. 1 ; Suarez, *Disputationes de censuris*, Disp. i, sect. i, n. 5.

et ne suppose pas toujours un délit, les irrégularités *ex defectu* en sont une preuve irréfragable.

2. C'est une peine *spirituelle* : elle agit directement sur l'âme et ne peut être infligée que par l'autorité spirituelle.

3. Cette peine est *médicinale*. Dans les peines qu'elle inflige, l'Eglise peut avoir un triple but : d'abord de châtier ses enfants coupables ; ensuite de prémunir ses autres enfants, par la vue du châtiment, contre la contagion du mauvais exemple ; enfin de ramener par les peines dans la bonne voie ceux qui ont eu le malheur de s'en écarter. C'est surtout ce dernier but que l'Eglise se propose : comme celui de son divin Fondateur, son esprit est un esprit de miséricorde, qui ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion. Comme un bon père prive un fils indocile de certains biens dont il avait la jouissance, jusqu'à ce que, rentré en lui-même, il ait donné des signes d'un amendement sincère ; ainsi l'Eglise en agit avec ses enfants, dont elle veut avant tout le bien spirituel. Elle a établi des peines *médicinales*. De même que l'on cesse d'user d'un remède lorsque la maladie a disparu, de même ces peines cessent lorsque l'amendement du coupable est obtenu, parce qu'elles n'ont plus alors de raison d'être. « Hinc fit, *dit Schmalzgrueber*, ut, emendatione posita, statim censura sit auferenda[1]. » Telle est la règle établie par Innocent III, règle insérée dans le *Corpus Juris*. « Cum tam juris canonici, *y lit-on*, quam nostri moris existat, ut is, qui propter contumaciam communione privatur, cum satisfactionem congruam exhibuerit, restitutionem obtineat[2]. »

Il faudrait cependant excepter le cas où le maintien de la censure serait nécessaire pour amener le coupable à un repentir plus complet, ou pour l'édification des fidèles et la réparation du scandale donné. « Hinc patet, *dit Lefebvre*,

(1) *Loc. cit.*, n. 5. (2) Cap. Ex litteris, 11, *De constitutionibus*.

quamlibet censuram ex natura sua pœnam esse transitoriam, vinculum solubile, ubi peccator humili pœnitentia et obsequio docili veniam deposcit, ac Ecclesiam, obtenta delinquentis plena resipiscentia, debere absolutionem a censura impendere, *nisi forte absolutionis dilatio necessaria foret, vel ad pleniorem resipiscentiam, vel ad ædificationem fidelium et scandalum reparandum*[1]. »

C'est encore un des rapports sous lesquels les censures diffèrent de l'irrégularité. De soi l'irrégularité est perpétuelle : on aurait beau se repentir du crime qui l'a amenée, elle n'en persisterait pas moins.

4. Le Pape Innocent IV appelle l'attention des Evêques sur ce caractère des censures, et leur recommande de ne pas le perdre de vue, lorsqu'ils font usage de ces armes : « Cum medicinalis sit excommunicatio, non mortalis, disciplinans, non eradicans, dum tamen is, in quem lata fuerit, non contemnat; caute provideat Judex ecclesiasticus, ut in ea ferenda ostendat, se prosequi, quod corrigentis fuerit et medentis[2]. »

5. La censure est donc une peine que le supérieur ecclésiastique inflige à ses *sujets* : il ne peut en porter que contre ceux qui lui sont soumis par le baptême : n'ayant point de juridiction sur les infidèles, l'Eglise ne peut les priver d'un bien que, du reste, ils n'ont jamais eu. « Cum Ecclesia, *dit le Concile de Trente*, in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. *Quid enim mihi*, inquit Apostolus[3], *de iis qui foris sunt judicare*[4]? »

6. Le sujet doit être *coupable*, ou du moins il doit être

(1) *Loc. cit.*, Dicitur 9°. Cf. Schmalzgrueber, *Loc. cit.*, n. 5; S. Lig., *Loc. cit.*, n. 1.

(2) Cap. 1, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti, in 6°*. (3) I Cor. v, 12. (4) Sess. XIV, cap. 2, *De pœnitentia*.

légalement prouvé tel. C'est ce qui résulte de la lettre de S. Grégoire-le-Grand à Magnus, prêtre[1] de l'église de Milan, où nous lisons : « Sicut exigente culpa quis a sacramento communionis digne abigitur, ita insontibus nullo modo talis debet irrogari vindicta. Comperimus siquidem quod Laurentius, quondam Frater et Coepiscopus noster, nullis te culpis extantibus communione privaverit : ideoque hujus præcepti nostri auctoritate munitus, officium tuum securus perage, et communionem sine aliqua sume formidine[2]. »

7. Les censures, étant une peine grave, supposent dans celui qui en est frappé une faute grave. Ainsi le veut un texte du droit : « Anathema est æternæ mortis damnatio, et non nisi pro mortali debet imponi crimine, et illi, qui aliter non potuerit corrigi[3]. » Le chapitre suivant répète la même chose en d'autres termes : Nullus sacerdotum, *porte-t-il*, quemquam rectæ fidei hominem pro parvis et levibus causis a communione suspendat : præter eas culpas, pro quibus antiqui patres arceri ab Ecclesia jusserunt committentes[4]. » Au jugement du Concile de Trente, rien ne serait plus propre à jeter le discrédit sur les censures que de les porter pour des causes légères. « Quoique le glaive de l'excommunication, *dit-il*, soit le nerf de la discipline ecclésiastique, et qu'il soit très-salutaire pour contenir les peuples dans leur devoir, il faut pourtant en user sobrement et avec grande circonspection : l'expérience faisant voir que si l'on s'en sert témérairement et pour des causes légères, il est plus méprisé

(1) Gratien cite une partie de ce passage de la lettre de Saint Grégoire à Magnus, et donne à celui-ci la qualité d'Evêque de Milan. Caus. XXIV, Quæst. III, c. 2. C'est une erreur. Magnus était simple prêtre. Aussi dans l'édition des Bénédictins cette lettre porte l'inscription : *Ad Magnum presbyterum*. V. à ce sujet Berardi, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, Part. II, tom. II, pag. 74.

(2) Lib. III, Epist. 26. *Oper.* tom II, col 642.

(3) Caus. XI, quæst. 3, cap. 41.

(4) *Ibid.*, cap. 42.

qu'il n'est redouté, et cause plus de mal que de bien[1]. »

8. Nous avons dit : *sujets coupables et contumaces.* Il est de la nature des censures de n'être portées que pour réprimer la *contumace.* Lorsque nous requérons qu'il y ait *contumace*, nous n'exigeons pas un mépris exprès et formel : une contumace virtuelle suffit, et elle existe, dès que le coupable sait que son action est défendue par la loi ou le supérieur ecclésiastique sous peine de censures, et la pose néanmoins. C'est ce que fait très-justement remarquer Reiffenstuel : « Cæterum dum dicitur, *dit-il*, ad incurrendam *censuram* requiri contumaciam, non est intelligendum, quasi requireretur contumacia expressa ac formalis ; sufficit enim contumacia virtualis, et contemptus ecclesiæ interpretativus in hoc consistens, quod quis sciat, aliquid per legem, aut legitimum superiorem ecclesiasticum sub *censura* esse prohibitum, et tamen illud facere præsumat ; talis enim jam censetur contemnere authoritatem præcipientis[2]. »

9. Enfin les censures privent celui qui en est frappé de l'*usage de certains biens spirituels.* Comme le remarquent les auteurs[3], trois espèces de biens sont l'objet de la communion des fidèles : les uns sont purement intérieurs ; d'autres sont purement extérieurs ; d'autres enfin sont mixtes. Les premiers, comme la foi, l'espérance, la charité, la grâce, unissent mystiquement les fidèles entre eux et avec Jésus-Christ. Les seconds, qui sont purement civils et politiques, consis-

(1) « Quamvis excommunicationis gladius nervus sit ecclesiasticæ disciplinæ, et ad continendos in officio populos valde salutaris ; sobrie tamen magnaque circumspectione exercendus est : cum experientia doceat, si temere, aut levibus ex rebus incutiatur, magis contemni quam formidari ; et perniciem potius parere quam salutem. » Sess. xxv, cap. 3, *De reformatione.*

(2) *Jus canonicum universum,* Lib. v, titul. xxxix, n. 14.

(3) Suarez, *De censuris,* Disp. i, sect. i, n. 5 et 6 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* Lib. v, Titul. xxxix, n. 2 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 55-57 ; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques,* Part. i, sect. iv, chap. x, pag. 214.

tent dans les relations et le commerce ordinaire de la vie sociale. Les troisièmes enfin consistent dans certaines actions et cérémonies extérieures de la religion, qui produisent, en vertu de leur institution, un fruit spirituel et intérieur dans l'âme des fidèles. Tels sont l'usage actif et passif des sacrements, les suffrages communs de l'Eglise, qui sont offerts pour toute l'Eglise dans le saint sacrifice de la messe, et les autres offices et cérémonies publics ; les mérites et les satisfactions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des Saints, qui constituent le trésor de l'Eglise et nous sont appliqués par le moyen des indulgences.

Les censures, étant des peines portées par l'Eglise, ne peuvent priver des biens qui ne sont pas soumis à la juridiction de l'Eglise et dépendent directement de Dieu. D'où il suit qu'elles sont sans effet sur la première espèce de biens, les biens purement intérieurs. En effet, le péché mortel seul *peut*[1] nous priver de ces biens, mais non la peine dont l'Eglise frappe une faute grave. Comme le remarque très-bien Stremler, à la suite des autres auteurs[2], « les censures peuvent subsister avec l'état de grâce : ainsi un homme commet une faute qui entraîne *ipso facto* certaines censures : puis, touché par la grâce, il fait un acte de contrition parfaite, qui efface sa faute devant Dieu ; tandis que la censure demeure jusqu'à ce qu'il en ait reçu l'absolution[3]. » C'est ce qu'explique parfaitement Innocent III dans les termes suivants : « Contingit interdum, ut, qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus : et qui liber est apud Deum,

(1) Nous disons : *peut* nous priver de ces biens ; parce que tout péché mortel n'exclut pas la foi et l'espérance. Comme dit Reiffenstuel, « interna fides et spes manere possunt in excommunicatis etiam actuali culpa mortali adhuc subjectis. » *Loc. cit.*, n. 58.

(2) Wiestner, *Institutiones canonicæ*, Lib. v, Tit. xxxix, n. 18 ; Reiffenstuel, *Loc. cit.*; Lefebvre, *loc. cit.*, Dicitur 8°; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 4.

(3) *Loc. cit.*, pag. 215 et 265.

ecclesiastica sit sententia innodatus. Vinculum ergo, quo peccator ligatus est apud Deum, in culpæ remissione dissolvitur : illud autem, quo ligatus est apud Ecclesiam, cum sententia remittitur, relaxatur : quod in suscitatione Lazari sermo evangelicus manifestat, quem prius Dominus suscitavit, et Apostolis præcepit postmodum solvere suscitatum. Unde quantumcumque se quis, juramento præstito, quod Ecclesiæ mandato pareret, humiliare curaverit ; quantumcumque pœnitentiæ signa præcesserint, si tamen morte præventus absolutionis non potuerit beneficium obtinere, quamvis absolutus apud Deum fuisse credatur, nondum tamen habendus est apud Ecclesiam absolutus[1]. »

Quant aux biens de la seconde espèce, les censures n'en empêchent pas l'usage directement, bien qu'elles en privent quelquefois indirectement et par voie de conséquence. « Secundario, *dit Suarez*, privat usu corporalium, seu externarum actionum, nimirum communicatione humana, honore, vel salutatione, et cætera ; quod tamen semper est quasi indirecte, et in ordine ad spiritualia[2]. »

Enfin les censures privent directement les fidèles des biens de la troisième espèce : c'est l'enseignement unanime des théologiens et des canonistes[3]. Toutes les sources de ces biens sont taries pour un excommunié, non-seulement pendant sa vie, mais même après sa mort.

Mais notons que cela doit s'entendre des prières et bonnes œuvres qui sont à l'usage commun de l'Eglise, et non du fruit des prières et des bonnes œuvres que les fidèles offrent à

(1) Cap. *A Nobis*, 28, *De sententia excommunicationis, etc.*

(2) *Loc. cit.*, n. 6.

(3) Stremler, *loc. cit.*, pag. 215 et 265 ; Wiestner, *loc. cit* ; Lefebvre, *loc. cit.*; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 71 et seq.; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 4; S. Lig., *Theologia moralis*, Lib. VII, n. 2 ; Guillois, *Explication historique, dogmatique, morale, liturgique et canonique du catéchisme*, tom. III, pag. 593, édit Casterman, 1868.

Dieu en leur nom *privé*, pour le salut d'un excommunié. Ces prières et bonnes œuvres ne sont pas des biens de l'Eglise et par suite ne sont pas à sa disposition. Rien n'empêche donc les particuliers d'en disposer en faveur d'un excommunié. C'est, du reste, l'enseignement commun, que Reiffenstuel résume en ces termes : « Certum est excommunicationem non privare fructu orationum et aliorum bonorum operum, quæ alii fideles proprio nomine et privata intentione excommunicatis applicant ; sed illo dumtaxat fructu, quæ ex orationibus et sacris actionibus nomine Ecclesiæ peractis cuivis fideli non excommunicato obveniunt ; ut proin quivis licite et meritorie, simulque fructuose pro excommunicato possit privatim orare, et pia opera peragere, etc.[1] »

II. Comment divise-t-on les censures?

R. 1. Il y a trois espèces de censures : l'excommunication, la suspense et l'interdit. Ainsi l'a décidé Innocent III, dans sa réponse au Prieur de S. Fridien de Lucques : « Quærenti, *dit-il*, quid per censuram ecclesiasticam debeat intelligi, cum hujusmodi clausulam in nostris litteris apponimus : respondemus quod per eam non solum interdicti, sed suspensionis et excommunicationis sententia valet intelligi[2]. »

2. Chacune de ces censures se subdivise en censure portée par le droit, *a jure*, et en censure portée par l'homme, *ab homine*. A la première catégorie appartiennent toutes les censures portées par les canons, les constitutions et les lois ecclésiastiques. Peu importe que ces lois soient générales, ou particulières ; du moment qu'elles fulminent des censures, ces censures sont *a jure*. Les censures *ab homine* sont celles qui sont prononcées par le juge ou le supérieur ecclésiastique.

(1) *Loc. cit.*, n. 39. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 126 ; Wiestner, *loc. cit.*, n. 31 ; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. v, tit. xxxix, n. 4 ; Suarez, *De censuris*, Disp. ix, sect. v, n. 3 ; Lefebvre, *Op. cit.*, Disp. ii, quæst. iv, Concl. 1, Stremler, *Op. cit.*, part. i, sect. iv, chap. iv, pag. 265.

(2) Cap. Quærenti, 20, *De verborum significatione*.

Elles peuvent être portées par voie de précepte général ou particulier ou par sentence judiciaire.

Il y a une double différence entre les censures *a jure* et les censures *ab homine :* 1° Les premières, étant portées en forme de loi, sont perpétuelles et survivent par conséquent à leur auteur. Les secondes, au contraire, dépendent, pour leur maintien, de l'autorité de leur auteur. Du moment que celui-ci est mort ou privé de sa charge, les censures qu'il a établies cessent par le fait même. Ce qui ne doit pas s'entendre, remarquent les auteurs[1], des censures qui ont été encourues; car une fois encourues, les censures persévèrent, jusqu'à ce qu'on en ait obtenu l'absolution.

2° Une autre différence consiste en ce que toute censure *a jure* regarde l'avenir, et ne peut par conséquent avoir d'effet rétroactif : elle est sans efficacité sur les crimes ou délits commis antérieurement. La censure *ab homine*, au contraire, si elle est portée par mode de sentence, a pour objet une faute passée; elle est infligée comme punition de cette faute, et pour amener le délinquant à résipiscence. C'est ce qu'explique encore très-bien le P. Lefebvre en ces termes : « Censura a lege respicit delictum futurum præcavendum, et ideo a S. Bonaventura vocatur *præservativa*, ut videlicet fideles, censuræ timore commoti, præcaveant a peccatis sub censura vetitis. Talis est etiam censura ab homine per modum mandati; proprium enim est mandato, sicut legi, dirigere ea quæ fieri oportet pro futuro. Censura vero ab homine, per modum sententiæ, respicit delictum commissum, quod sub

(1) Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 9; Wiestner, *loc. cit.*, n. 24; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 45; Gousset, *Théologie morale*, tom. II, n. 919; Stremler, *Op. cit.*, sect. IV, chap. XIV, pag. 278; Lefebvre, *Op. cit.*, Disp. I quæst II, ubi : « Qui tamen censura per modum mandati semel ligatus est, non solvitur per mortem mandantis; quia censura obtinuit suum effectum. » Leur enseignement est basé sur le chap. *Pastoralis*, 11, § Præterea, *De officio judicis ordinarii*.

judicio cadere potest, et vocatur a S. Bonaventura *curativa*, ut delinquens, mediante censura, ad mentem redeat, et sanetur a vulnere peccati[1]. »

3. Les censures se divisent en outre en censures *latæ sententiæ* et en censures *ferendæ sententiæ*. La censure *latæ sententiæ* est celle qui est infligée immédiatement par le droit lui-même, de telle manière qu'elle s'encourt par le seul fait de la violation de la loi, sans qu'il soit besoin d'aucune sentence condamnatoire, même dans le cas où la faute serait occulte. La censure *ferendæ sententiæ* n'est que comminatoire, et ne s'encourt que par suite d'une sentence, par laquelle le supérieur ecclésiastique inflige au coupable la censure comminée par le droit. Cette espèce de censures n'atteint donc le coupable qu'après la sentence condamnatoire du juge qui les inflige véritablement.

III. A quel signe peut-on reconnaître si une censure est *latæ* ou *ferendæ sententiæ?*

Voici les règles tracées par les auteurs pour faire ce discernement. 1° Si la loi ou canon renferme ces mots : *ipso facto*, *ipso jure*, *sine alia sententia*, la censure est *latæ sententiæ*[2]. Il en est de même, d'après Mgr Gousset, des expressions : *statim*, *continuo*, *ex tunc*, *in incontinenti*. Elles dénotent une censure *latæ sententiæ*[3]. Suarez est cependant d'avis qu'on ne peut tracer à ce sujet une règle absolue, mais qu'il faut décider la chose d'après les termes auxquels ces particules sont jointes. Par exemple, si la loi porte : *statim excommunicetur*, Suarez ne trouve pas que cela suffise pour une censure *latæ sententiæ;* mais cela sera suffisant, si

(1) *Loc. cit.* Cf Stremler, *loc. cit.*, pag. 176 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 9.

(2) Reiffenstuel, *loc. cit*, n. 79 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 10 ; Wiestner, *loc. cit.*, n. 25 ; Lefebvre, *loc. cit.*; Stremler, *loc. cit.*, pag. 178 ; Gousset, *loc. cit*, n. 920. (3) Gousset, *ibid.*

la loi est formulée en ces termes : *Statim aut ex tunc excommunicatus sit*[1]. Nous trouvons très-rationnel ce sentiment qu'embrasse aussi Lacroix[2].

2° La censure exprimée en termes qui indiquent le passé ou le présent, est de *sentence prononcée*, ou *latæ sententiæ*[3]. Par exemple, la censure portée en ces termes : *Excommunicamus, suspendimus, sciat se esse excommunicatum, suspensum*, etc., est certainement *latæ sententiæ*. Si, au contraire, le législateur se sert du mode futur, par exemple : *excommunicabitur, suspensus erit; sententiam excommunicationis, suspensionis, interdicti se noverit incursurum*[4]; ou s'il défend quelque chose sous menace de censure, par exemple : *Sub interminatione anathematis, sub pœna excommunicationis, suspensionis, interdicti*, etc.; la censure est certainement *sententiæ ferendæ*[5]; à moins que le contexte ne prouve clairement l'intention du législateur d'établir une censure *latæ sententiæ*. Suarez trouve une semblable preuve dans la formule suivante : *Sub pœna excommunicationis statim incurrendæ, vel cui mox subjaceat*[6]. L'intention du législateur nous paraît aussi clairement manifestée dans ce cas.

3° Si le législateur se sert du mode impératif, par exemple : *anathema sit, excommunicatus sit, in excommunicationem vel suspensionem incidat, etc.*, une distinction est nécessaire : ou la loi s'adresse directement aux juges inférieurs, leur ordonnant d'appliquer la peine; ou bien elle applique elle-même la peine portée contre les coupables. Dans le premier cas,

(1) *Op. cit.*, Disp. III, sect. III, n. 5.

(2) *Theologia moralis*, lib. VII, n. 9.

(3) Wiestner, *ibid.*; Lefebvre, *ibid.*; Schmalzgrueber, *ibid.*; Gousset, *ibid.*; S. Alph., *Theologia moralis*, lib. VII, n. 7; Reiffenstuel, *ibid.*

(4) Lefebvre, *loc. cit.*; Suarez, *ibid.*, n. 3; Gousset, *ibid.*, n. 921.

(5) Gousset, *ibid.*; Lefebvre, *ibid.*; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 80; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 10; Wiestner, *loc. cit.*, n. 25.

(6) *Ibid*, n. 7. Cf. S. Lig. *loc. cit.*, n. 8.

la censure n'est que *ferendæ sententiæ;* il ne peut en être autrement, vu que la loi contient seulement l'ordre d'infliger la censure, et ne l'inflige pas elle-même. Dans le second cas, l'opinion la plus probable[1] la regarde comme *latæ sententiæ.* On en trouve la preuve dans le mode usité par les Conciles dans la proscription des hérésies. Ils se servent ordinairement des termes: *Anathema sit.* Or, comme dit le P. Lefebvre, « certum est autem hæreticos per talem formam ipso facto subjici anathemati, simul et indivisibiliter cum eorum errore, ergo censuræ latæ sub forma modi imperativi sunt *latæ sententiæ;* formarum enim similium similis est efficacia. Hinc canon *si quis suadente diabolo* contra percussores clericorum, ex communi canonistarum et theologorum judicio, censuram latæ sententiæ continet; non exprimitur tamen nisi per verbum imperativi modi : *Anathematis vinculo subjaceat.* »

4° Dans le doute, si la censure est *latæ* ou *ferendæ sententiæ*, il faut prendre le parti le plus bénin, et, disent les auteurs[2], regarder la censure comme *ferendæ sententiæ* plutôt que comme *latæ sententiæ.* C'est la conséquence de la règle du droit : *In pœnis benignior est interpretatio facienda*[3].

Cette règle donnée par les auteurs n'était pas contestable autrefois, la censure *ferendæ sententiæ* étant une peine moindre que celle *latæ sententiæ.* Mais la Bulle, que nous commentons, ne nous autorise-t-elle pas à établir une nouvelle règle, diamétralement opposée à l'ancienne? En effet, la Bulle de Pie IX abolit toutes les censures *latæ sententiæ* qu'elle ne reproduit pas; mais elle n'apporte aucun change-

(1) Lefebvre, *loc. cit.;* Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 81 et 82: Lacroix, *Theologia moralis,* lib. VII, n. 9 ; Suarez, *Op. cit.,* Disp. III, sect. III, n. 2 et 4; S. Alph. *loc. cit.*, n. 8.

(2) Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 11 ; Wiestner, *loc cit.*, n. 26; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n 81 ; Gousset, *Théologie morale,* tom. II, n. 921 ; S. Alph. *loc. cit.,* n. 6 ; Stremler, *Op. cit.*, Part. I, sect. IV, chap II, pag. 178.

(3) *Reg. 49 Juris in 6.*

ment aux censures *ferendæ sententiæ :* elle les laisse subsister. Quelle serait, lorsqu'il y a doute si la censure est *latæ* ou *ferendæ sententiæ*, la conséquence de la règle communément admise? C'est que la censure, étant considérée comme *ferendæ sententiæ*, serait maintenue. Ne serait-il pas plus conforme aujourd'hui aux règles du droit de la regarder comme *latæ sententiæ,* vu qu'elle serait éteinte par la Bulle de Pie IX? Toute loi pénale, et surtout lorsqu'elle établit une censure, est odieuse. Or, le droit ne veut-il pas que les lois odieuses soient restreintes [1], et que, quand il s'agit de peines, on prenne le parti le plus bénin [2]? Et n'est-ce pas là que l'on arriverait en abandonnant l'ancienne règle dans ce cas et en adoptant la règle diamétralement opposée? Nous soumettons ces considérations au jugement des hommes compétents, prêts à enregistrer leurs observations, si l'on veut bien nous en transmettre.

IV. Qui a le droit de porter des censures?

R. Ceux-là seulement peuvent porter des censures qui ont juridiction au for extérieur. Ainsi 1° le Pape et le Concile général peuvent en porter pour toute l'Eglise; puisque leur juridiction s'étend sur l'Eglise entière.

2° Les Cardinaux dans l'église de leur titre [3].

3° Les Légats apostoliques jouissent du même pouvoir dans le territoire de leurs légations [4].

4° L'Evêque et ses vicaires généraux [5] ont le même droit, mais seulement dans les limites du diocèse. Pendant la vacance du siége, ce droit est dévolu au vicaire capitulaire [6].

(1) *Reg. 15 juris in 6.* (2) *Reg. 49 juris in 6.*

(3) Cap. *His quæ,* 11, *De majoritate et obedientia.*

(4) Cap. *Novit*, 7, *De officio Legati.*

(5) Cap. *Venerabilibus,* 7, *De sententia excommunicationis, in 6.*

(6) Cap. *Episcopali,* unic. *De majoritate et obedientia, in 6.*

5° Les Prélats réguliers et séculiers ayant juridiction au for extérieur[1].

6° Le même droit, à l'égard de leurs subordonnés, appartient aux abbés et aux autres supérieurs réguliers[2].

La juridiction au for extérieur étant la source du droit de porter des censures, il s'ensuit que les curés, qui n'ont aucune juridiction au for extérieur, ne peuvent exercer ce droit comme le dit très-bien saint Thomas : « Sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiæ, sed non quantum ad forum judiciale ; quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis ; ideo excommunicare non possunt[3]. »

V. Mais ce droit, que nous venons de reconnaître aux Evêques, Prélats, et supérieurs autres que le Pape, subsiste-t-il encore aujourd'hui quant aux censures *latæ sententiæ?* S'ils peuvent encore en porter, sera-t-il vrai de dire qu'il n'y a plus d'autres censures *latæ sententiæ* que celles énumérées dans la Bulle de Pie IX ?

N'exagérons pas la portée de la Bulle *Apostolicæ Sedis.* Avant cette constitution, le droit des Evêques et des autres supérieurs était incontestable ; nous ne trouvons rien dans la Bulle qui le leur enlève ou qui le restreigne. Le Pape abolit, à la vérité, toutes les censures *latæ sententiæ* qu'il ne maintient pas expressément, mais cela n'est vrai que des censures générales. Sa Bulle ne s'occupe que de cette espèce de censures : c'est donc à elles qu'on doit la restreindre.

VI. Mais, dans l'exercice de ce droit, Benoît XIV recommande aux Evêques une grande discrétion, pour ne pas les

(1) Cap. *Quærenti,* 20, *De verborum significatione;* Cap. *Cum medicinalis,* 1, *De sententia excommunicationis, in 6.*

(2) Cap. *Cum in ecclesiis,* 10, *De majoritate et obedientia ;* Cap. *Ea quæ,* 8, *De statu monachorum.*

(3) *Supplem. 3 part.* Quæst. XXII, art. I, ad 2.

prodiguer, comme si elles devaient être nécessairement la sanction de toute loi, de tout statut, de toute ordonnance épiscopale. Il leur rappelle que le Concile de Trente ordonne de n'en user qu'avec la plus grande réserve et circonspection[1]. Si, ajoute-t-il, de l'avis de tous les Docteurs, il faut un crime grave et énorme pour légitimer une censure comminatoire et *ferendæ sententiæ*, il faudra certainement un crime beaucoup plus grave et plus exécrable pour porter une censure *latæ sententiæ*[2]. D'où, conclut-il encore, il n'est pas toujours convenable que l'Evêque défende, sous peine de censure *latæ sententiæ,* des choses qui sont d'ailleurs défendues par le droit commun, quelquefois même sous peine d'une censure *comminatoire*. C'est un remède extrême, qu'on ne doit employer que quand le mal est très-grave, ne peut être empêché par d'autres moyens, réprimé par d'autres peines[3].

VII. Qui peut absoudre des censures?

R. Examinant la question surtout au point de vue de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, nous serons brefs sur les principes généraux : nous nous contenterons de les rappeler.

1° S'il s'agit de censures *ab homine*, l'absolution en est

(1) V. ci-dessus le passage du Concile, pag. 432, note 1 ; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* lib. x, cap. I, n. II.

(2) « Quod si, omnium Doctorum consensu, grave et enorme crimen requiritur ad irrogandam censuram, etiam quam vocant *comminatoriam* et *ferendæ sententiæ:* multo sane gravius et execrabilius esse oportet delictum, ob quod infligatur censura *latæ sententiæ,* qua nimirum homo, per solam legis transgressionem, nulla prævia monitione, ejusdem legis ministerio statim perstringitur. » *Ibid.*, n. V.

(3) « Ex iis, quæ enarravimus, perspicuum fit, non semper congruum reputari, ut quæ a jure communi sunt vetita, atque interdum etiam sub censurarum comminatione interdicta, iterum ab Episcopo prohibeantur, statuta in transgressores censura *latæ sententiæ :* sed hæc, tanquam extremum remedium, est tantum adhibenda, cum malum gravissimum est, neque aliter præcidi, aliisque pœnis cohiberi potest. » *Ibid.*, cap. II, n. IV.

toujours réservée à son auteur, et personne ne peut en absoudre validement que lui, ou son successeur, ou son supérieur, ou leur délégué[1].

2° Quant aux censures *a jure*, ou l'auteur de la censure en a réservé l'absolution, ou aucune réserve n'a été établie. Dans le second cas, tous ceux qui ont juridiction au for extérieur peuvent en absoudre[2]; il en est de même de tout confesseur approuvé[3]. Dans le premier cas, au contraire, ceux-là seuls peuvent en absoudre auxquels le législateur a réservé ce pouvoir, ou leurs successeurs, ou leurs supérieurs, ou leurs délégués[4].

3° Quant aux censures renouvelées par la Constitution *Apostolicæ Sedis*, il y en a quatre classes : *a*) Les unes sont réservées au Souverain Pontife *speciali modo*. *b*) D'autres lui sont simplement réservées. *c*) D'autres sont réservées aux Evêques ou aux Ordinaires des lieux. *d*) Enfin une quatrième classe comprend celles qui ne sont pas réservées. Les deux dernières classes n'offrent pas de difficulté. Les principes émis ci-dessus leur sont applicables.

VIII. Quant aux deux autres classes, le principe est clair : le Pape seul peut en absoudre, ou ceux à qui il a accordé ce pouvoir. Notons que le pouvoir général d'absoudre des cas réservés au Saint-Siége ne comprend pas la faculté d'absoudre des censures qui lui sont réservées d'une manière spéciale. La Bulle *Apostolicæ Sedis* est formelle sur ce point :

(1) Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 85-94 ; S. Alph., *Op. cit*, lib. VII, n. 72 ; P. Lefebvre, *Op. cit.*, Disp. I, quæst. X, art. IV, concl. 1 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 242.

(2) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 95 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 246 ; S. Alph., *ibid.*, n. 70.

(3) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 96 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 246 ; Wiestner, *loc. cit.*, n. 49 ; Lefebvre, *ibid.*, art. 3 ; S. Alph. *ibid.*

(4) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 97 ; Reiffenstuel, *ibid*, n. 249 ; Wiestner, *ibid*, n. 51.

« A quibus omnibus excommunicationibus huc usque recensitis absolutionem Romano Pontifici pro tempore speciali modo reservatam esse et reservari; et pro ea generalem concessionem absolvendi a casibus et censuris, sive excommunicationibus Romano Pontifici reservatis nullo pacto sufficere declaramus. »

Le Pape révoque ensuite tout indult contraire accordé à quelque personne que ce soit, quelle que soit sa dignité, à quelqu'ordre, congrégation, ou institut qu'elle appartienne. « Revocatis insuper earumdem respectu quibuscumque indultis concessis sub quavis forma et quibusvis personis, etiam regularibus cujuscumque Ordinis, Congregationis, Societatis et Instituti, etiam speciali mentione dignis et in quavis dignitate constitutis. »

Une excommunication réservée au Souverain Pontife est la sanction de cette défense. Celui qui, en péril de mort, en aurait reçu l'absolution d'un autre, devrait, en cas de survie, se présenter au Pape : « Absolvere autem præsumentes sine debita facultate, etiam quovis prætextu, excommunicationis vinculo Romano Pontifici reservatæ innodatos se sciant, dummodo non agatur de mortis articulo, in quo tamen firma sit quoad absolutos obligatio standi mandatis Ecclesiæ, si convaluerint. »

IX. Cette clause a fait naître un doute dans l'esprit de quelques Evêques. Ils ont demandé à la Propagande, si la constitution *Apostolicæ Sedis* révoquait les pouvoirs à eux accordés d'absoudre des censures *latæ sententiæ* réservées d'une manière spéciale au Souverain Pontife. Ce doute concernait tous les Evêques qui jouissent de facultés quinquennales, ou autres plus ou moins étendues. La Propagande le renvoya au Saint-Office ; l'Assesseur soumit la question au Saint-Père, dans l'audience du 12 janvier dernier. Sa Sainteté le renvoya à la solution qu'elle avait déjà donnée à ce doute au cardinal Bizzarri pour la communiquer aux Pères

du Concile qui la demanderaient. Elle est conçue en ces termes : « Il n'est nullement entré dans l'intention du Souverain Pontife de porter la moindre atteinte aux pouvoirs accordés par le Saint-Siége avant la promulgation de ladite Constitution, quelle que soit la nature de ces pouvoirs : soit qu'il s'agisse des quinquennales, soit qu'il s'agisse de facultés extraordinaires, ou des pouvoirs accordés à l'occasion du présent Jubilé. Sa volonté est que tous ces pouvoirs restent en pleine vigueur pendant tout le temps fixé dans les concessions et indults[1]. » Il n'y a donc pas de doute, les Evêques conservent leurs pouvoirs, au moins aussi longtemps que le terme des indults, dont ils sont en possession, n'est pas expiré.

Il est, du reste, à notre connaissance que la formule des facultés quinquennales, renouvelées depuis la promulgation de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, n'a pas subi de changement, de sorte qu'aucune modification n'est non plus intro-

(1) Tout cela est consigné dans la lettre que l'Assesseur du Saint-Office, Laurent Nina, écrivit, par ordre du Saint-Père, au Secrétaire de la Congrégation de la Propagande, le 12 janvier 1870. En voici la teneur :

« Il sottoscritto Assessore del S. O. si è recato a premura di umiliare a SUA SANTITÀ nell' udienza di feria IV, 12 corr., il dubbio promosso da alcuni Vescovi a codesta S. C. di Propaganda per senso della Costituz. Apostolica, *Apostolicæ Sedis moderationi*, testè pubblicata, se cioè con essa s' intendano revocate ai medesimi le facoltà di assolvere dalle censure *latæ sententiæ* riservate specialmente al S. P., ed ora adempie il dovere di parteciparle il risultato.

» SUA SANTITÀ ha ordinato le si comunichi la stessa risposta data già sullo stesso argomento all' Emo Bizzarri per parteciparsi ai Rmi PP. del Concilio che la richiedessero, che cioè *con la detta Costituzione il S. P. non ha punto inteso di recare la menoma alterazione alle facoltà di qualsiasi natura dalla S. Sede innanzi alla promulgazione della medesima accordate, siano esse quinquennali, o straordinarie, o relative al presente Giubileo, e vuole che rimangano nel pieno loro vigore durante il termine nelle rispettive concessioni od indulti prefinito.* Laonde potrà ella partecipare ai Vescovi richiedenti questa stessa dichiarazione per loro quiete e governo. »

duite dans les pouvoirs accordés aux Evêques par ces indults Les *Acta ex iis decerpta quæ apud sanctam Sedem geruntur*, etc., nous apprennent également que la S. Pénitencerie a renouvelé les indults qu'elle donne aux confesseurs, sous le nom de *Pagelles de la S. Pénitencerie*, sans y avoir rien changé jusqu'à présent. On y ajoute seulement maintenant la clause: *Non obstante Constitutione, etc.* D'où l'auteur tire la conclusion : « Itaque nihil quoad hujusmodi concessiones innovatum intelligitur [1]. »

D'où nous déduirons la conséquence, que, dans les diocèses où les Evêques communiquent à certains confesseurs le pouvoir, qu'ils tiennent du Pape, d'absoudre des cas réservés au Saint-Siége dans telles et telles circonstances données, ces pouvoirs sont maintenus, nonobstant la promulgation de la Bulle *Apostolicæ Sedis*.

X. Le Concile de Trente a donné aux Evêques la faculté d'absoudre leurs diocésains de toutes les censures provenant de délit occulte et non encore porté au for contentieux, excepté le cas d'homicide volontaire. Ce pouvoir était limité au for de la conscience[2]. Selon l'opinion commune, que S. Alphonse appelle plus vraie[3], et dont la contradictoire est déclarée par Benoît XIV dénuée de toute probabilité[4], la Bulle *In cœna Domini* avait restreint ce pouvoir attribué aux

(1) Tom. v, pag. 388.

(2) « Liceat Episcopis, *dit le Concile,* in irregularitatibus omnibus et suspensionibus, ex delicto occulto provenientibus, excepta ea quæ oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare ; et in quibuscumque casibus occultis, etiam Sedi Apostolicæ reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos, in diœcesi sua per seipsos, aut Vicarium, ad id specialiter deputandum, in foro conscientiæ gratis absolvere, imposita pœnitentia salutari. Idem et in hæresis crimine in eodem foro conscientiæ eis tantum, non eorum Vicariis, sit permissum. » Sess. xxiv, cap. iv, *De reformatione.*

(3) *Theologia moralis,* lib. vii, n. 83.

(4) *De synodo diœcesana,* lib. ix, cap. iv, n. 10.

Evêques par le Concile de Trente[1]. La Bulle *Apostolicæ Sedis* le leur rend pour toutes les censures, excepté pour celles que Pie IX réserve au Siége Apostolique d'une manière spéciale : « Firmam tamen esse volumus absolvendi facultatem a Tridentina Synodo Episcopis concessam *Sess. XXIV, Cap. VI, De reform.* in quibuscumque censuris Apostolicæ Sedi hac Nostra Constitutione reservatis, *iis tantum exceptis, quas Eidem Apostolicæ Sedi speciali modo reservatas declaravimus.* »

(1) Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. v, tit. vii, n. 363 et seq., Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. v, tit. vii, n. 197 et 198 ; Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, tom. i, cons. 291, n. 2 ; Suarez, *De censuris*, Disp. xxi, sect. iii, n. 5 ; et *de fide*, Disp. i, § iv, n. 13 ; Card. de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, Disp. xxiii, sect. iii, n. 46.

CONSULTATION I.

1° Un simple est-il un jour libre pour la translation fixe d'un double de première classe ?

2° Un semi-double *ad libitum* et simple *de præcepto* est-il un jour libre pour une translation fixe quelconque ?

3° Un bineur, chargé du service de la paroisse où il bine, est-il tenu de réciter l'office du titulaire et du patron de cette paroisse? — *Quid* dans le cas où un curé et son vicaire feraient le service ?

Réponse. 1° Si une fête de première classe ne pouvait être transférée à perpétuité en un jour où se trouve un simple, ce serait une exception à la règle générale, qui permet cette translation, quand il s'agit de fêtes d'un rite moins élevé. Or, une telle exception doit être précise, formelle. Nous n'en trouvons cependant nulle trace, ni dans les rubriques ou les décrets, ni dans les auteurs, et partant il nous est impossible de l'admettre.

Mais, dira-t-on, par la translation d'une fête de première classe, le simple sera privé à perpétuité de sa leçon et de sa commémoraison : ce qui n'a pas lieu quand la fête transférée est de classe inférieure. Cela est vrai. Mais le même inconvénient existe quand une fête, se rencontrant avec un simple, est élevée au rite double de première classe, parce que le saint qu'on honore en ce jour est patron d'un lieu ou titulaire d'une église. Le simple est alors supprimé de fait. Cette suppression est-elle un obstacle à ce qu'une fête devienne patronale et de première classe? Nullement. On n'y a aucun égard. Le simple ne se transfère pas, il disparaît[1].

(1) « Nullum adest decretum de transferendis festis simplicibus a duplici

On ne bouleverse pas les règles pour un inconvénient si peu important, et qui d'ailleurs ne se présente presque jamais. Pourquoi les modifierait-on dans le cas proposé qui sera encore beaucoup plus rare? Nous n'en voyons pas du tout la nécessité.

2° Il semble, au premier abord, qu'on doive répondre négativement à cette question. Il s'agit en effet d'un office *ad libitum*. Or, d'après ce que nous avons enseigné ailleurs[1], un office *ad libitum* est un empêchement à la translation fixe d'une fête.

Mais il faut observer que l'office dont on parle ici est en même temps simple d'obligation, en sorte que, s'il est empêché comme office semi-double *ad libitum*, on en fera mémoire en sa qualité de simple. La Congrégation des Rites a fixé ce point le 12 mars 1678, in *Mexicana* ad 7 : « Quando omittenda sunt in ratione festi semiduplicis ad libitum, faciendam commemorationem prædictorum festorum ut de simplicibus juxta rubricas. » Cet office ne serait donc pas entièrement supprimé, si l'on y transférait une autre fête, et ainsi tombe la raison qui a fait porter la décision du 31 mars 1821.

Nous pensons donc qu'il est permis de fixer à perpétuité une fête double mineure, majeure, ou de deuxième classe en un jour où se trouve un office semi-double *ad libitum* et simple d'obligation. Mais s'il s'agissait d'une fête de première classe, supposant que le cas se présente jamais, nous demanderions à la Congrégation la faculté de transférer l'office *ad libitum* en un autre jour, aux termes d'un décret de 1746[2], sous la condition qu'il ne sortira pas de la catégorie des offices *ad libitum*. Par cet expédient aucune règle ne serait violée, et la logique comme la rubrique seraient sauves.

primæ classis perpetuo impeditis. » S. C. Rit. die 3 martii 1761, in *Aquen.* ad 11.

(1) *Nouv. revue théol.* tom. 1, pag. 222.

(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Translatio*, § 1, n. 10.

3° La réponse à la troisième question n'est pas douteuse. Le curé, qui est chargé d'une deuxième paroisse où il bine, doit célébrer l'office avec octave du titulaire de cette seconde église. Telle est la décision de la Congrégation des Rites. Collen. 6. « An parochus duarum ecclesiarum unitarum debeat de ambarum patrono et titulari recitare officium juxta rubricas ? *Resp.* Pro utroque titulari affirmative, maxime si ecclesiæ sint peræque unitæ. Die 5 Julii 1698[1]. »

Cette réponse renferme deux restrictions sur lesquelles nous appelons l'attention. *Pro utroque titulari, affirmative,* dit d'abord la Congrégation. Par là elle veut montrer qu'il est uniquement question du titulaire de l'église et non du patron local. Il est bien clair en effet que, pour être tenu à l'office d'un patron de lieu, il faut être habitant de ce lieu. La réponse écarte cette supposition qui paraissait plus ou moins comprise dans la demande.

Maxime si ecclesiæ sint peræque unitæ. C'est-à-dire que si les églises n'étaient pas unies *æque principaliter*, il pourrait se présenter des cas où la solution ne serait pas la même. Mais quand l'union des églises est *æque principalis*, il n'y a ni doute ni restriction. Alors, dans tous les cas, le curé doit célébrer la fête des deux titulaires et de la même manière.

Or, selon les canonistes, il y a trois sortes d'unions. La première est *extinctive*, savoir, lorsque de deux paroisses on n'en fait plus qu'une seule, et que la deuxième est incorporée à la première. La seconde espèce d'union est appelée *accessoire*, quand la seconde paroisse est seulement mise sous la dépendance de la première.

« Tertio modo, *dit Ferraris*[2], fit talis unio, cum neutra ecclesia alteri subjicitur, nec ipsæ coalescunt in unum corpus ; sed ambæ ecclesiæ ita æque principaliter invicem

(1) *Collect. cit.* V. *Patronus*, n. 9.

(2) *Bibliotheca Canon.* V. *Unio*, n. 5.

uniuntur, ut ambæ adhuc suum titulum atque honoris gradum retineant, et *solum ab uno eodemque rectore regantur*, sicque adhuc remaneant duo beneficia omnino distincta : v. g. duo distincti episcopatus, quamvis sit unicus et idem utriusque episcopus... Et talis *unio* appellatur *unio æque principaliter facta*, quæ aliud non operatur nisi ut rector unius sit etiam rector alterius... »

L'union des deux paroisses, dont parle l'honorable consultant, n'ayant d'autre effet que de leur donner le même curé, est donc une union *æque principalis*. Et conséquemment le curé est tenu à l'office des deux titulaires.

Nous en dirons autant du vicaire, s'il fait le service de la deuxième paroisse, au même titre que dans la première. Il y est attaché de la même manière, et son habitation sur une autre paroisse ne modifie en rien ses droits et ses obligations.

CONSULTATION II.

Je suis souvent embarrassé au sujet de l'oraison commandée à l'étranger. Dois-je dire partout l'oraison commandée par mon Evêque ? Ou bien dois-je, à l'étranger, prendre l'oraison commandée par l'Evêque de ce diocèse ? Je me sens porté à considérer l'oraison commandée comme une partie du directoire diocésain, et à adopter conséquemment la pratique suivante. Lorsque, pour la messe, je dois suivre mon directoire, je réciterai l'oraison commandée par mon Evêque. Mais quand il m'arrivera de devoir suivre, pour la messe, le directoire du diocèse étranger, alors seulement je réciterai l'oraison commandée par l'Evêque du lieu dans lequel je célébrerai. Que pensez-vous de cette opinion ? J'aurais volontiers votre avis sur la question.

Réponse. La difficulté proposée ici est une de celles qui n'a été, que nous sachions du moins, examinée par aucun liturgiste. Après avoir bien discuté les cas qui peuvent se pré-

senter, il nous a paru que l'opinion de notre honorable consultant était non-seulement la plus rationnelle, mais aussi la plus en harmonie avec les décrets de la S. Congrégation des Rites. Nous la tenons donc pour fort probable, et ne craignons pas d'en conseiller la mise en pratique.

CONSULTATION III.

1° An in officio votivo SS. Sacramenti, extra tempus paschale, quod recitatur per annum ex indulto Apostolico, recitari debeat Alleluia, ut in die ejusdem solemnitatis et prout in variis breviariis additur?

2° Quomodo ordinandæ sunt vesperæ quando festum patroni principalis ecclesiæ vel loci, v. g. S. Martini Episcopi, occurrit pridie vel postridie anniversarii Dedicationis omnium Ecclesiarum; an scilicet integre persolvendæ sint de festo Dedicationis cum sola commemoratione patroni, juxta decreta S. R. C. 13 martii 1804, et 20 sept. 1806? Vel an sint dimidiandæ cum commemoratione præc. tantum, juxta declar. S. R. C. de die 4 junii 1825.

Réponse. Ces doutes ont été résolus par la S. Congrégation des Rites. Elle a répondu au premier, qu'il ne fallait pas ajouter les *Alleluia*. Au second, que les vêpres doivent être de la Dédicace avec commémoraison de saint Martin.

Voyez, le *S. R. C. Decreta*, aux mots *Alleluia*, n. 3, et *Concurrentia*, n. 3, vers la fin.

COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* DE PIE IX[1].

CHAPITRE II.

Dans l'article précédent nous avons donné quelques notions préliminaires. Nous commençons dans celui-ci le commentaire proprement dit. Ce chapitre sera consacré aux excommunications, et partagé en quatre points : dans chacun d'eux, nous examinerons chacune des quatre catégories énumérées dans la Bulle.

PREMIER POINT

Excommunications *latæ sententiæ* réservées d'une manière spéciale au Souverain Pontife.

Ces excommunications sont au nombre de douze. Nous les pèserons chacune dans un paragraphe particulier.

§ 1.

Excommunication portée contre les apostats et les hérétiques, et contre leurs fauteurs et défenseurs.

I. Voici en quels termes cette excommunication est formulée. « 1. Omnes a christiana fide apostatas, et omnes ac singulos hæreticos, quocumque nomine censeantur, et cujuscumque sectæ existant, eisque credentes, eorumque receptores, fautores, ac generaliter quoslibet illorum defensores. »

C'est la reproduction abrégée de la première partie du

(1) V. ci-dessus, pag. 73 et 128.

premier paragraphe de la Bulle dite *in Cœna Domini*, où nous lisons : « § 1. Excommunicamus, et anathematizamus ex parte Dei omnipotentis, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, auctoritate quoque Beatorum Apostolorum Petri, et Pauli, ac Nostra, quoscumque Hussitas, Wiclefistas, Lutheranos, Zuinglianos, Calvinistas, Ugonottos, Anabaptistas, Trinitarios, et a Christiana Fide Apostatas, ac omnes, et singulos alios hæreticos cujuscumque sectæ existant, ac eis credentes, eorumque receptores, fautores, et generaliter quoslibet illorum defensores[1]. »

II. Sous cette excommunication tombent donc en premier lieu les apostats *a fide christiana*, c'est-à-dire, ceux qui renoncent complètement au christianisme. Comme dit Devoti, « Apostatæ sunt, qui penitus a christiana religione per baptismum suscepta defecerunt[2]. »

III. Est-il nécessaire, pour être apostat, qu'on fasse profession d'un autre culte?

Des auteurs s'expriment comme si cela était nécessaire. C'est ainsi que nous lisons dans Pignatelli : « Apostata a fide christiana is est, qui ab illa recedit in totum, convertendo se ad aliquam falsam religionem[3]. » Le P. Perrone s'exprime à peu près de même : « Totalis eorum est apostasia, qui, deserto Christo, vel ad paganismum, vel ad judaismum transeunt[4]. »

(1) Cf. *Bullarium Benedicti XIV*, vol. I, pag. 70. Edit. Mechlin.

(2) *Institutiones canonicæ*, lib. IV, tit. III, § 1.

(3) *Novissimæ consultationes canonicæ*, tom. II, consult. 188. Cf. Pauwels, *Tractatus theologicus de casibus reservatis*, tom. I, cap. IV, n. 235.

(4) *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis*, De fide, n. 524. Au n° suivant nous lisons encore : « Cum apostasia perinde valeat, ut diximus, ac discessio aut recessio, duos terminos supponit, alterum, a quo quis recedit, alterum, ad quem quis accedit. Qui proinde hoc se atroci crimine polluunt, duplicis immanissimi peccati rei constituuntur, tum desertionis christianæ veritatis, tum professionis aut paganismi, aut mahumetismi.

Mgr Gousset exige qu'ils professent une erreur quelconque : « Il nous paraît, *dit-il*, que les impies qui *professent* l'athéisme ou le déisme doivent être rangés parmi les apostats... Mais il n'en est pas de même de ceux qui, étant indifférents en matière de religion, ne professent rien, ni la vérité, ni l'erreur[1]. »

L'opinion commune, qui nous paraît devoir être seule suivie, fait consister l'essence de l'apostasie dans l'abandon total de la foi chrétienne, et n'exige la profession d'aucun culte ou secte. « Ad crimen apostasiæ, *dit le cardinal Soglia*, non requiritur ad aliam religionem transitus, sed satis est christianam deseruisse[2]. »

L'exception de Mgr Gousset, en faveur des indifférents, ne nous paraît pas admissible, du moment qu'il s'agit d'individus qui ont renié le christianisme, quoique restant indifférents en matière de religion : ils ont tout ce qui constitue l'essence de l'apostasie. Nous l'admettrions cependant envers ceux qui, n'ayant jamais abjuré le christianisme, vivent toutefois dans l'indifférence et comme s'ils n'avaient aucune religion. Quelque coupable que soit leur conduite, on ne peut les considérer comme apostats, ni leur appliquer les peines décrétées contre l'apostasie.

aut judaismi. » Plus avant cependant l'auteur met aussi les déistes, les athées, les rationalistes, les indifférents, etc., au nombre des *apostats virtuels et interprétatifs*, quoiqu'il n'ose les dire tous soumis aux censures portées contre les hérétiques et les apostats formels. *Ibid.*, n. 550.

(1) *Théologie morale*, tom. I, n. 343.

(2) *Institutiones juris publici et privati ecclesiastici*, tom. II, § 229. Cf. Dens, *Tractatus de casibus reservatis*, n. 6, II ; Devoti, *Op. cit.*, lib. IV, tit. III, § 1 ; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici maxime privati*, lib. V, § 141 ; Craisson, *Manuale totius juris canonici*, n. 6106 ; Maupied, *Juris canonici universi compendium*, Part. VI, cap. II, § 1, n. 1 ; *Institutiones juris canonici publici et privati*, auct. R. de M., part. III, lib. II, cap. I, § I ; Heymans, *De ecclesiastica librorum prohibitione*, n. 275.

IV. La Constitution *Apostolicæ Sedis* frappe en second lieu les hérétiques, c'est-à-dire, ceux qui rejettent avec opiniâtreté l'un ou l'autre article de la foi catholique[1]. Peu importe le nom qu'on leur donne, et la secte à laquelle ils appartiennent.

Mais pour qu'ils soient soumis à l'excommunication, il faut que l'hérésie soit *externe*. L'excommunication, comme les autres censures, est un acte du for externe et contentieux de l'Eglise ; or, l'Eglise n'a jamais étendu ce for aux actes purement internes. « Quia tamen, *dit très-bien Böckhn*, nullam hactenus censuram de simili actu (mere interno) latam comperimus, ac communiter doctores externum peccatum desiderant, hinc existimamus, de facto saltem, peccata mere mentalia censuris haud subjacere[2]. » Ce sentiment, généralement admis[3], repose sur plusieurs textes du droit, entre autres sur le canon 14, Dist. 1, *De pœnitentia*, caus. 33, q. 3; sur les chapitres *Qua nos*, 34, et *Mandato*, 46, *De Simonia*.

Si l'hérésie doit être externe, il n'est pas nécessaire qu'elle soit publique. Du moment qu'elle s'est produite à l'extérieur, l'excommunication est encourue, bien qu'aucun témoin n'ait été présent. « Advertendum vero, *dit S. Alphonse*, quod, ut excommunicatio incurratur, sufficit ut manifestatio erroris

(1) V. ci-dessus, pag. 61 et suiv. les conditions requises pour que quelqu'un puisse être dit hérétique.

(2) *Commentarius in jus canonicum universum,* lib. v, tit. xxxix, n. 9.

(3) P. Lefebvre, *De censuris,* Disp. i, quæst. vi, art. i, concl. 1 ; S. Alph., *Theologia moralis*, lib. vii, n. 34 et 303 ; Pauwels, *Op. cit.*, Proleg., n. 21 ; et tom. ii, part. ii, n. 41 ; Suarez, *De censuris*, Disp. iv, sect. ii, n. 1-17 ; et disp. xxi, sect. ii, n. 2 ; Bonacina, *De censuris,* disp. i, quæst. ii, punct. ii, n. 2 ; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques,* part. i, sect. iv, chap. 6 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. v, tit. xxxix, n. 62 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. v, tit. xxxix, n. 10 ; Card. Petra, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, Const. xviii Innocent. IV, n. 11, tom. iii, pag. 99.

etiam occulte fiat, quin aliis innotescat; prout certum est, et commune[1]. »

V. En troisième lieu, l'excommunication affecte ceux qui donnent croyance aux hérétiques et aux apostats : *eisque credentes.*

Quelles personnes sont comprises sous ces termes : *eisque credentes?*

1° Il y a d'abord une classe de personnes à l'égard desquelles aucun doute n'est possible : ce sont celles qui donnent une adhésion explicite aux doctrines hérétiques connues comme telles : elles sont hérétiques à proprement parler, comme le remarque Suarez. « Hi potius hæretici, quam credentes dicuntur[2]. » Pas de doute donc qu'elles n'encourent l'excommunication.

2° Il en est de même de ceux qui, sans donner une adhésion explicite à aucune hérésie, y adhèrent cependant implicitement. Tel serait le cas de celui qui croit que les hérétiques, connus comme tels, ont la vraie foi, que leur doctrine est la vraie doctrine de Jésus-Christ, quoiqu'il ne connaisse aucun point spécial de leurs erreurs. « Et hi proprie, *dit Suarez*, dicuntur *credentes*, de quibus in hac Bulla, et in juribus, quæ cum illa concordant, sermo est : nam licet hi etiam sint hæretici, credendo illo modo alicui contra Ecclesiam docenti, tamen quia distincte nihil credunt contra fidem, proprio nomine appellati sunt, et ad majorem claritatem sub illo sunt expressi[3]. » Pour que ces personnes encourent

(1) *Ibid.* n. 305. Cf. Böckhn, *ibid.*; Suarez, *ibid.*; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VII, n. 48; Card. Petra, *Loc. cit.*

(2) *De censuris*, Disp. XXI, sect. II, n. 6. Cf. Card. Petra, *Op. cit.*, Const. XIII Alexandri IV, n. 15; Vivaldus, *Explanatio Bullæ Cœnæ*, n. 37; Bonacina, *De censuris*, disp. I, quæst. II, punct. III, n. 2; Reiffenstuel, *Op. cit.*, lib. V, tit. VII, n. 248; Schmalzgrueber, *Op. cit.*, lib. V, tit. VII, n. 92.

(3) *Ibid.* Cf. Schmalzgrueber, *ibid.*; Reiffenstuel, *ibid.*; Castropalao, *Opera*

l'excommunication, il est nécessaire qu'elles aient manifesté extérieurement leur adhésion et croyance aux hérétiques ou apostats [1].

Serait encore considéré comme adhérant implicitement à l'hérésie celui qui, pendant sa maladie, demanderait l'assistance spirituelle des hérétiques. Le droit l'établit clairement [2].

3° On comprend encore sous ce nom celui qui assiste aux prédications des hérétiques, ou entend leurs lectures, dans l'intention d'adhérer à leurs erreurs; voire même, lorsque cette intention n'est pas absolue, pourvu qu'ils soient disposés à embrasser l'hérésie, s'ils trouvent les motifs des hérétiques suffisants pour les déterminer à faire ce pas. « Quod extendendum censeo, *dit encore Suarez*, etiam ad illos, qui, licet nondum assentiant erroribus, eo tamen animo ad audiendum accedunt, ut parati sint credere, si rationes vel motiva hæretici placeant; quia qui sic accedit, jam dubius de sua fide est, et ideo jam est hæreticus.... et consequenter si dubitationem suam exterius prodidit, etiam quoad pœnas hæreticus erit [3]. »

4° La même solution ne serait pas applicable aux fidèles qui n'assisteraient, que par curiosité, aux assemblées, ou aux prédications des hérétiques. Ils pècheraient certainement en agissant ainsi; mais, comme le remarque Suarez, on ne

moralia, tract. XXIX, disp. III, punct. II, n. 4; Card. Petra, *loc. cit.*, n. 16; Card. Albitius, *De inconstantia in fide*, part. I, cap. XXIV, n. 25; Bonacina, *Ibid.*; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. V, quæst. 159, n. 2; Vivaldus, *Ibid.*, n. 38.

(1) V. ci-dessus, n. IV, pag. 456.

(2) Cap. *Filii*, 3, *De hæreticis in 6*. Cf. Card. Petra, *loc. cit.*, n. 19-21; Card. Albitius, *loc. cit.*, n. 26-38; Leurenius, *Ibid.*; Reiffenstuel, *Ibid.*; Pirhing, *Ibid.*, n. 109.

(3) *Tractatus de fide*, disp. XXIV, sect. I, n. 3. Cf. Schmalzgrueber, *Ibid.*; Leurenius, *Ibid.*; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. V, tit. VII, n. 109; Castropalao, *Op. cit.*, tract. IV, disp. III, punct. V, n. 1; Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. V, tit. VII, n. 15.

peut dire qu'ils croient aux hérétiques, et on ne trouve dans le droit aucune peine établie contre eux. « Hi revera non sunt credentes, neque in jure invenio pœnas contra illos positas[1]. »

VI. En quatrième lieu, sont soumis à l'excommunication ceux qui donnent asile aux hérétiques et aux apostats : *eorum receptores*. A la manière dont s'expriment la plupart des auteurs, en interprétant la Bulle *In cœna Domini*, cette cause ne se vérifierait que quand on donne asile aux apostats ou hérétiques, dans le but de les soustraire aux poursuites judiciaires. « *Receptores* hæreticorum sunt, et dicuntur illi, *dit Reiffenstuel*, qui *hæreticum* ob causam *hæresis* fugientem, seque occultantem, ne in manus judicis veniat, alicubi recipiunt, et multo magis, si ad hunc finem abscondunt[2]. » Pirhing dit également : « Receptatores, sive receptores hæreticorum jure canonico appellantur illi, qui recipiunt alicubi hæreticos, ne in manus judicum veniant[3]. » Vivaldus se demande : « Quæritur utrum sufficiat receptatio sola, vel requiratur etiam celatio ut dicatur *quis receptator*? Resp. Quamvis aliqua jura canonica tantum requirant receptationem, jura tamen civilia illum videntur appellare receptatorem, qui recepit, et salvat, vel occultat hæreticum, ut occultatus manus judicis evadat[4]. » Citons encore, pour terminer, le Cardinal Albitius : « Receptator autem hæreticorum proprie dicitur ille, qui in agro, in domo, vel in alio loco receptaculum, et hospitium præstat iis, quos novit esse hæreticos, eo animo ut manus judicis effugiant[5]. »

(1) *Tractatus De fide*, disp. XXIV, sect. I, n. 3. Cf. Azor, *Institutiones morales*, part. I, lib. VIII, cap. 10, Qr. 1°; Pirhing, *loc. cit.*, n. 111.

(2) *Loc. cit.*, n. 249. (3) *Loc. cit.*, n. 112. (4) *Op. cit.*, n. 78.

(5) *Op. cit.*, part. 1, cap. XXX, n. 2. Cf Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. V, tit. VII, n. 15; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. V, quæst. 159, n. 2; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici, maxime privati*, lib. V, § 125; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 93; Pichler. *Jus canonicum*,

Si cette condition est nécessaire, cette partie de la Bulle ne pourra presque jamais recevoir d'exécution dans ce pays, ni dans les autres pays, où la liberté des cultes est érigée en principe. En effet, les juges civils n'ayant plus à se mêler de ce point, il n'y aura presque jamais lieu de rencontrer le cas d'application. On pourrait encore, à la vérité, cacher un hérétique pour le soustraire au jugement de l'autorité ecclésiastique; mais celui qui aura assez peu de foi pour mépriser l'autorité de l'Eglise enseignante, ne se souciera guère de ses jugements et des peines spirituelles qu'elle tenterait de lui infliger et ne songera pas à se cacher; de sorte que ce cas serait presque métaphysique chez nous.

Toutefois, nous doutons que cette condition soit absolument requise, et nous trouverions le cas d'appliquer cette clause dans les circonstances suivantes: Un ministre protestant veut venir implanter l'hérésie dans une paroisse catholique; l'un ou l'autre habitant, connaissant son but, lui donne l'hospitalité, et lui fournit ainsi le moyen de le réaliser. Ne devra-t-on pas le considérer, comme remplissant les conditions de la clause? Il nous le semble, et notre manière de voir repose sur la lettre et l'esprit de la loi. Sur *la lettre;* car le mot *receptor* n'emporte pas d'autre idée que celle de donner l'hospitalité. Sur l'*esprit:* car le but du législateur est d'empêcher tout acte de nature à favoriser l'hérésie et ceux qui la propagent; et certes on ne peut nier que l'acte dont nous parlons ne rentre dans cette catégorie. C'est, du reste, ainsi que Sanchez, Suarez et le Cardinal de Lugo interprètent la loi. « Receptatores hæretici dicuntur, *écrit le premier*, qui alicubi hæreticum excipiunt, ne in manus judicum veniat, vel *ut alio modo hæresi faveant*[1]. »

lib. v, tit. vii, n. 4; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. v, tit. vii, n. 43; Azor, *loc. cit.*, Qr. 2°.

(1) *Opus morale in præcepta decalogi*, lib. ii, cap. x, n. 10.

Suarez donne la définition suivante du terme *receptator* : « *Receptator* dicitur ab speciali actione recipiendi hæreticum, ut hæreticum, in hospitium, habitationem, vel locum... Quapropter hoc crimen receptatoris in hoc consistit, quod per receptationem hæreticus vel occultetur, et custodiatur, ne in manus ministrorum Ecclesiæ veniat ; vel juvetur, ut fugiat ; vel recipiatur, ut in domo vel in civitate, aut provincia secure vivat in suo errore, *vel illum doceat*[1]. » Enfin le Cardinal de Lugo donne la même définition que Suarez : *Receptatoris* nomine intelligitur, qui hæreticum recipit in hospitium, habitationem, vel locum : et sufficit unicus actus recipiendi ex omnium sententia, sicut etiam in defensore, vel fautore[2]. » Il nous semble donc qu'on ne peut en aucune manière soustraire cet individu au glaive de l'excommunication.

VII. On ne pourrait assimiler à ce cas celui des hôteliers, aubergistes, restaurants, etc., qui donnent à manger ou l'hospitalité aussi bien aux hérétiques qu'aux autres voyageurs. Comme le remarquent les auteurs, l'excommunication est portée comme peine et en haine de l'hérésie. Par conséquent, comme elle frappe d'abord l'hérétique à raison de l'hérésie, elle doit aussi s'étendre aux fauteurs des hérétiques en vue de l'hérésie, et par suite pour autant qu'ils les favorisent de quelque manière dans leur hérésie. « Hæc autem excommunicatio, *dit Suarez*, fertur in pœnam, et in odium hæresis : et ideo sicut primario fertur in hæreticum ratione hæresis, ita derivatur seu extenditur ad alios secundum habitudinem ad eamdem hæresim, atque adeo quatenus illi favent quovis modo in ipsa hæresi[3]. »

(1) *Tractatus de fide*, disp. XXIV, sect. I, n. 4.

(2) *De virtute fidei divinæ*, disp. XXV, n. 4. Cf. Craisson, *Manuale totius juris canonici*, n. 6117.

(3) *Tractatus de censuris*, Disp. XXI, sect. II, n. 8. Cf. Sanchez, *Loc. cit.*,

VIII. En cinquième lieu encourent l'excommunication les *fauteurs* des hérétiques et des apostats : *fautores*. On comprend sous cette dénomination tous ceux qui favorisent les hérétiques de quelque manière qu'ils le fassent. « *Fautores* (dicuntur), *dit Zallinger*, qui eis auxilio sunt, ut suos errores in actum deducere, exercere, diffundere valeant[1]. » Cela peut avoir lieu de deux manières : par omission ou *négativement*, et par action ou *positivement*. Sont *fauteurs négatifs*, et, de ce chef, encourent l'excommunication ceux qui, étant obligés par devoir de s'opposer aux hérétiques, négligent de le faire. «Omissione favent hæretico, *dit le Cardinal de Lugo*, qui ex officio tenentur ad eum capiendum, puniendum, ejiciendum, et id negligunt, v. g. Magistratus ab Episcopo, vel Inquisitoribus requisiti, vel quibus tradetur ab illis hæreticus puniendus ; ipsi etiam Inquisitores, et Prælati ecclesiastici, si in hæresis favorem negligant id, ad quod ex officio tenebantur. Quod idem est de aliis ministris, et officialibus sancti Officii ; imo et de personis privatis, quibus id munus imponitur a potente illud imponere, et de testibus, qui, quando interrogati legitime tenebantur verum dicere, id occultarunt, ut hæretico faverent[2]. »

Sont au contraire *fauteurs positifs* tous ceux qui posent un acte favorable à un hérétique. « Prior modus facillime explicatur, *dit Suarez :* præstatur enim favor, vel consilio, vel testimonio, et aliis similibus verbis, vel rebus, ut pecuniis, armis, etc. Quicquid enim horum fiat ad favendum hæretico in suo errore, vel ad defendendum ipsum ab Ecclesiæ correctione, est positivus favor[3]. »

n. 4 et 19; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. v, tit. vii, n. 116, not. 2 ; Schmalzgrueber, *Loc. cit.*, n. 96 ; Card. Albitius, *Op. cit.*, art. i, cap. xxx, n. 55.

(1) *Loc. sup. cit.*

(2) *Ibid.*, n. 6. Cf. Sanchez, *Ibid.*, n. 11-15 ; Pirhing, *Loc. cit.*, n. 114 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 251 ; Card. Albitius, *Op. cit.*, cap. xxvi, n. 3 et seq. ; Schmalzgrueber, *Loc. cit.*, n. 94 ; Suarez, *Ibid.*, n. 6.

(3) Suarez, *Ibid.* Cf. Sanchez, *Ibid.*, n. 16 ; Card. de Lugo, *Ibid.*, n. 5.

Se rendent coupables de ce délit ceux qui font l'éloge des hérétiques, en tant qu'hérétiques, les excusent, les recommandent, déplorent leur mort ou leur captivité[1]; les engagent à venir prêcher l'hérésie chez eux ou ailleurs, sollicitent des places pour eux ou les leur confèrent, parce qu'ils sont hérétiques[2]; les enterrent dans le lieu saint, mûs par la même considération[3].

IX. En touchant le dernier point, Reiffenstuel enseigne que celui-là encourt l'excommunication *ipso facto* qui enterre en lieu saint un hérétique, ou un fauteur, défenseur, etc. d'hérétiques, et le prouve par le chapitre *Quicumque*, 2, *De hæreticis in* 6[4]. Mais il ajoute qu'il ne trouve nulle part que cette excommunication soit réservée au Pape ; la conséquence, c'est que l'excommunié peut être absous par tout confesseur, pourvu qu'il se soumette aux prescriptions du droit[5].

Nous admettrions le sentiment de Reiffenstuel, lorsqu'il s'agit de l'enterrement des fauteurs, défenseurs, etc., d'hérétiques, si la Constitution que nous commentons n'avait abrogé

(1) Albitius, *Op. cit.*, part. I, cap. XXVI, n. 49.

(2) Sanchez, *Ibid.*, n. 16.

(3) Albitius, *Ibid.*, n. 51 ; Pirhing, *Ibid.*, n. 114 : Sanchez, *Ibid.*, n. 17; Castropalao, *Opera moralia*, tract. IV, disp. III, punct. V, n. 6 ; Suarez, *Tract. de fide*, disp. XXIV, sect. I, n. 6. Il n'en serait pas de même, si l'on procédait à semblable inhumation, uniquement dans la vue de tracasser les catholiques, sans aucun égard aux opinions religieuses du défunt.

(4) « Quicumque, *y lit-on*, hæreticos, credentes, receptatores, defensores, vel fautores eorum scienter præsumpserint ecclesiasticæ tradere sepulturæ, usque ad satisfactionem idoneam excommunicationis sententiæ se noverint subjacere. »

(5) « Hæc tamen excommunicatio nullibi reperitur reservata Papæ ; consequenter ab ea quivis absolvere poterit, dummodo excommunicatus prius faciat, quod jus præscribit *C. 2, h. tit. in 6* illis verbis : *Nec absolutionis beneficium mereantur, nisi propriis manibus publice extumulent, et projiciant hujusmodi corpora damnatorum.* » *Loc. cit.*, n. 252. Dans beaucoup de pays, notamment en France et en Belgique, cette condition serait tout à fait impraticable.

le chapitre cité *Quicumque*. La Bulle de Pie IX, ne reproduisant pas cette excommunication, l'a supprimée, de sorte que cette excommunication n'existe plus aujourd'hui, et Reiffenstuel doit être corrigé sur ce point.

Quant à ceux qui enterrent les hérétiques en terre sainte, nous sommes encore obligés de combattre Reiffenstuel. A la vérité, l'excommunication portée dans le chapitre cité n'était pas réservée au Pape ; mais celle du premier paragraphe de la Bulle *In Cœna Domini* l'était ; et si Reiffenstuel n'a trouvé nulle part que ceux qui enterrent les hérétiques en lieu saint encourent une excommunication réservée au Souverain Pontife, n'est-ce point qu'il n'a pas assez tenu compte de la Bulle *In Cœna Domini*, où le Pape frappe d'une excommunication à lui réservée tous ceux qui posent un acte favorable aux hérétiques? La sépulture en lieu saint ne constitue-t-elle pas un acte de ce genre? « Qui (favor), *dit Suarez*, quod notandum est, etiam ad hæreticum jam defunctum, vel emendatum extendi potest : priori enim modo est fautor hæretici, qui scienter sepelit illum in loco sacro, ut communiter docent Doctores, quos refert, et sequitur Ugolinus, *De censuris Papæ reservatis*, cap. I, § *Fautores*, n. 18[1]. »

X. Enfin les *défenseurs* des hérétiques et des apostats encourent la même peine : *quoslibet illorum defensores*. Par là on entend tous ceux qui prennent la défense soit de la personne des hérétiques et apostats, soit de leurs erreurs. « *Defensores* (dicuntur), *dit Maschat*, qui tuentur, vel personas hæreticorum, vel errores eorum[2]. » Mais pour que la défense de la personne d'un hérétique entraîne cette peine, il faut que l'hérétique soit défendu en cette qualité. « Oportet autem, *comme dit Suarez*, ut defensio redundet in hæresim[3]. »

(1) *Loc. cit.*, n. 6. V. aussi les auteurs cités dans la note 3, pag. 463.

(2) *Institutiones juris canonici*, lib. V, tit. VII, n. 15.

(3) *Ibid.*, n. 5. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 95; Pirhing, *loc. cit.*, n. 113.

D'où il suit, que si quelqu'un prend la défense d'un hérétique dans une autre cause que celle de l'hérésie, il n'encourt pas l'excommunication de la Bulle *Sedis Apostolicæ.* « Non tamen, *remarque Sanchez*, incurrunt hanc excommunicationem, qui extra hæresis causàm hæreticum defendit. Ut si quis illum defendat contra vim illi a privato injuste illatam : aut advocatus illum tueatur in causa civili, aut criminali extra hæresim. Quia hoc non est proprie defendere hæresim, sed proximum [1]. »

XI. Pour que les fauteurs, défenseurs, etc., d'un hérétique encourent l'excommunication de la Constitution *Sedis Apostolicæ*, est-il nécessaire que l'hérétique soit dénoncé comme tel ?

On sait que, par suite de l'extravagante *Ad evitanda scandala*, les fidèles ne sont pas obligés d'éviter la communication avec les excommuniés, à moins qu'ils ne soient nommément dénoncés comme tels. Ce principe peut-il être invoqué ici pour soustraire les fauteurs, défenseurs, etc., des hérétiques à l'excommunication fulminée contre eux par la Constitution *Sedis Apostolicæ?*

Les auteurs s'accordent à reconnaître qu'il n'est pas nécessaire que les hérétiques soient nommément dénoncés comme tels : il suffit qu'ils soient connus comme tels par les fauteurs, défenseurs, etc. Le motif en est que l'excommunication n'a pas été portée contre les fauteurs, etc. des hérétiques en tant qu'ils communiquent avec des excommuniés, mais en tant qu'ils posent un acte favorable aux hérétiques. « Prorsus tenendum est, *dit Sanchez*, minime desiderari prædictam hæretici denunciationem : sed satis esse, unde receptans, vel favens norit illum esse hæreticum. Quia hæc non prohibentur in hac excommunicatione, tanquam participatio cum

(1) *Loc. cit.*, n. 19. Cf. Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 4 ; Suarez, *ibid.*; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 96.

hæretico, ut excommunicatus est : sed solum ea ratione, qua hæreticus est. Unde etsi hæreticus ille non esset excommunicatus ratione ignorantiæ censuræ, favens illi, ut hæreticus est, incurreret hanc censuram[1]. »

XII. L'ignorance de cette excommunication en excuse-t-elle? Ayant omis de traiter la question générale dans notre chapitre d'introduction, nous réparerons ici cet oubli ; puis nous appliquerons les principes à notre cas.

Nous distinguerons d'abord quatre sortes d'ignorances : 1° l'ignorance invincible ou non coupable ; 2° l'ignorance légèrement coupable ; 3° l'ignorance gravement coupable ; et 4° l'ignorance affectée.

Nous ferons encore remarquer que l'ignorance peut avoir pour objet ou la loi elle-même, ou seulement la peine portée par la loi. On peut savoir qu'une chose est défendue, mais ignorer sous quelle peine elle est prohibée.

Ceci posé, nous disons : 1° il est certain que l'ignorance invincible de la loi, dont la sanction est une censure, excuse de la censure. Le motif en est évident : cette ignorance empêche que la transgression soit coupable ; or, où il n'y a pas de péché, il est impossible qu'on contracte une censure. « Ratio est manifesta, *dit Suarez :* quia talis ignorantia excusat culpam : ergo et censuram. Antecedens est certissimum in Theologia : quia talis ignorantia tollit omnino voluntarium, sine quo non est peccatum. Consequentia vero probatur : quia censura solum potest ferri propter culpam,

(1) *Ibid.*, n. 6. Cf. Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. v, quæst. 159, n. 2 ; Card. de Lugo, *Op. cit.*, Disp. xxv, n. 2 ; Suarez, *Tract. de censuris*, Disp. xxi, sect. ii, n. 9 ; Castropalao, *Op. cit.*, Tract. iv, Disp. iii, Punct. v, n. 4 ; et Tract. xxix, Disp. iii, Punct. ii, n. 5 ; Bonacina, *Tractatus de censuris*, Disp. i, Quæst. ii, Punct. iii, n. 3 ; Catalanus, *Universi juris theologico-moralis corpus integrum*, Part. iv, Quæst. viii, cap. i, n. 2 ; Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, Part. ii, V° *Hæresis externa*, cap. ii, n. 1.

ut supra ostensum est[1]. » Le droit, du reste, est exprès sur ce point ; il décide que les statuts des Evêques ne lient point ceux qui les ignorent, à moins que l'ignorance ne soit gravement coupable[2]. Le principe de cette loi étant favorable, et son motif étant applicable à toutes les lois nous forcent de l'étendre aux Constitutions pontificales aussi bien qu'aux statuts épiscopaux. C'est la remarque de Reiffenstuel[3] et de Castropalao[4].

XIII. 2° D'après l'opinion commune[5], celui qui ignore invinciblement la censure annexée à la transgression de la loi, ne la contracte pas en violant la loi, et cela parce que les censures ont pour fin première, non la punition du délit

(1) *Op. cit.*, Disp. IV, sect. VIII, n. 6. V. ci-dessus, chap. I, n. I, 7, pag. 431.

(2) « Ut animarum periculis obvietur, sententiis per statuta quorumcumque Ordinariorum prolatis ligari nolumus ignorantes : dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit, aut supina. » Cap. 2, *De Constitutionibus, in 6.*

(3) « Quæ decisio, *dit-il*, cum favorabilis sit, multumque rationabilis, non tantum in statutis Ordinariorum, sed etiam in Constitutionibus Pontificiis locum habet : nam etiam Papa Ordinarius est, et quidem Ordinarius Ordinariorum. » *Op. cit.*, Lib. V, Titul. XXXIX, n. 30.

(4) « Cum dicit Pontifex, *écrit-il*, se nolle ut ignorantes ligentur statutis quorumcumque Ordinariorum, non inde infertur legibus a se latis velle ignorantes ligare ; imo ex ratione decidendi illius textus, quæ est, *ut animarum periculis obvietur*, supponit contrarium. Gravius enim periculum animarum adesset, si pontificiis legibus ligarentur ignorantes, quam si legibus municipalibus ligarentur : tum quia graviores sunt : tum quia minus cognitæ. » *Op. cit.*, Tract. II, Disp. I, Punct. XVII, n. 2. Cf. Pichler, *Jus canonicum*, Lib. V, Titul. XXXIX, n. 12 ; Sanchez, *De matrimonio*, Lib. IX, Disp. XXXII, n. 11.

(5) S. Alph. *Theologia moralis*, Lib. VII, n. 43 ; Castropalao, *ibid.*, n. 5 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 31 et 32 ; Thesaurus, *Op. cit.*, Part. I, cap. XV, Quæst. I, in fine ; Suarez, *Tractatus de censuris*, Disp. IV, sect. IX, n. 19 ; Lacroix, *Theologia moralis*, Lib. VII, n. 47, V ; Sanchez, *ibid.*, n. 13 ; Catalanus, *ibid.*, Quæst. VI, cap. VIII, n. 2 ; Schmalzgrueber, *Op. cit.*, Lib. V, Tit. XXXIX, n. 78 ; P. Lefebvre, *De censuris*, Disp. I, Quæst. VIII, Art. I, lus. 2.

commis, mais l'amendement du coupable et de prémunir les fidèles contre la contagion du mauvais exemple, par la menace de la censure. La nature même de cette peine exige donc une contumace et une désobéissance spéciale. Mais cette désobéissance, cette contumace spéciale, où la trouvera-t-on, si le délinquant ignore la censure? « Fundatur ergo, *dit Suarez,* hæc nostra sententia in peculiari natura, et conditione hujus pœnæ, quæ est censura : quia requirit peculiarem modum contumaciæ, et inobedientiæ, eo quod non ordinetur per se primo ad puniendum delictum commissum, eo tantum, quod commissum est; sed ad emendationem ejus vel ad cogendum peculiari modo ne committatur, scilicet, sub illo peculiari, et rigoroso modo præcipiendi sub comminatione censuræ[1]. »

XIV. 3° Si l'ignorance n'est que légèrement coupable, la solution sera la même : la censure ne sera pas encourue. C'est encore l'opinion généralement admise[2]; et elle est fondée aussi bien en droit qu'en raison. En effet, nous avons vu ci-dessus (n. XII) que Boniface VIII exempte de la censure celui qui agit par ignorance, pourvu que son ignorance ne soit pas crasse, ou grossière : *Dum tamen eorum ignorantia crassa non fuerit, aut supina.* La raison vient à l'appui du droit : car aucune censure ne peut être portée que pour une faute grave[3]. Or, d'après l'enseignement commun des théologiens[4], là où l'ignorance n'est que légèrement coupable, il n'y a pas de faute grave. « Ignorantia leviter culpabilis, *dit*

(1) *Ibid.*, n. 21.

(2) Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 29; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 58; Suarez, *ibid.*, sect. X, n. 6 et sq.; Gousset, *Théologie morale,* tom. II, n. 925; Gury, *Compendium theologiæ moralis,* tom. II, n. 939; Sanchez, *ibid.*, n. 29; Thesaurus, *loc. cit.*, Resp. II; Castropalao, *Op. cit.*, Tract. II, Disp. I, Punct. XVIII, n. 2.

(3) V. ci-dessus, chap. I, n. I, 7. pag. 431.

(4) Perin, *Tractatus de actibus humanis,* Quæst. II, art. IX, § IV; Gury, *Op. cit.*, tom. I, n. 14.

le P. Lefebvre, excusat operantem ex ea a peccato mortali, ut docent communiter theologi[1]. »

XV. 4° Si l'ignorance est gravement coupable, il faut voir en quels termes la censure est fulminée. Si elle est portée purement et simplement, l'opinion commune[2] enseigne qu'elle est encourue par celui qui agit par suite de cette ignorance : le texte de Boniface VIII, que nous avons déjà cité plusieurs fois, ne permet pas d'en douter. Le Pape y dit, en effet, que l'ignorance excuse, à moins, ajoute-t-il, qu'elle ne soit gravement coupable. « Hoc constat, *dit Suarez,* de ignorantia crassa et supina (quæ minus voluntaria est) ex dicto capite 2, *De Constitutionibus in 6,* ubi dicitur, statutis Ordinariorum excusari ignorantes, nisi eorum ignorantia fuerit crassa et supina : ubi, licet non loquatur in particulari de censuris, sed de pœnis in genere (ut ex verbis constat, et communi interpretatione), non tamen est dubium, quin censuras comprehendat in regula generali, ut diximus : ergo et in exceptione. Et hæc est etiam communis expositio[3]. »

XVI. Si la censure est portée en termes exigeant une connaissance formelle, explicite, de la part du violateur de la loi, alors encore les auteurs sont d'accord[4] et disent que la censure n'est pas encourue par celui dont l'ignorance n'est que gravement coupable, n'est pas affectée. Tel est l'effet des termes suivants : *Qui scienter, qui consulto, qui præsumpserit, qui contempserit, qui temere, qui ausu temerario, qui*

(1) *Loc cit*, Conclus. III.

(2) P. Lefebvre, *ibid.*; Suarez, *ibid*, n. 4 et 5 Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 78; S. Alph., *loc. cit.*, n. 45; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VII, n. 47; Catalanus, *loc. cit.*, n. 1; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. V, Quæst. 556, n. 1; Pichler, *loc. cit.*, n. 10; Gousset, *loc. cit.*

(3) *Ibid.* n. 4.

(4) S. Alph., *Theologia moralis*, lib. I, n. 169; Suarez, *ibid.*, n. 2; P. Lefebvre, *ibid.*, concl. IV, Res. 4°; Lacroix, *ibid.*; Leurenius, *ibid.*; Catalanus, *ibid.*; Gousset, *ibid.*; Pichler, *ibid.*; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. V, tit. XXXIX, n. 46; Roncaglia, *Universa moralis theologia*, Tract. I, Quæst. II, cap. III, q. 3, R. 2, et Tract. IV, Quæst. I, cap. V, q. 1, R. 4.

temerarius violator exstiterit, etc. En formulant ainsi sa loi, le législateur a évidemment exigé davantage pour que ceux qui la violent tombent sous le coup des censures.

XVII. 5° Si l'ignorance est affectée, l'opinion la plus commune[1] enseigne qu'elle n'excuse jamais de la censure. Le motif en est que l'ignorance affectée est réputée science et équivaut au dol. Comme le remarque Castropalao avec les autres auteurs, loin de diminuer le volontaire et la faute, il semble au contraire qu'elle l'augmente : « Si hujusmodi negligentiam affectes, ut liberius, et sine remorsu præcepta transgrediaris, esto transgressio actualis illius præcepti minus voluntaria sit, quam si ex scientia præcepti procederet, hoc non obstat quominus gravius delinquas... quia in hoc affectu virtute omnia transgrederis præcepta ob animum depravatum : siquidem removere a te vis impedimentum a Deo positum ne violentur sua præcepta : medio enim conscientiæ remorsu detinet Deus peccatores ne in peccata labantur ; si igitur hoc affectu pœnam a te excutere vis, tacite vis libere in peccata vagari[2]. » S'il pèche plus gravement, que s'il s'était éclairé, quel motif a-t-on de l'excuser de la peine qu'encourt celui qui pèche moins gravement? Nous dirons donc avec Pirhing : « Nullo vero modo excusat a censura ignorantia ejus affectata, seu directe volita, quæ scilicet per se eligitur ad liberius delinquendum, adeoque non minuit voluntarium excessum, sed potius auget, cum directam

(1) Suarez, *ibid.*, n. 3 ; Sanchez, *De matrimonio*, Lib. IX, Disp. XXXII, n. 40 (il défend, il est vrai, l'opinion contraire dans *Opus morale in præcepta Decalogi*, lib. II, cap. X, n. 38. Plus avant cependant, il revient à sa première opinion. V. Lib. VI, cap. VIII, n. 43) ; S. Alph., *Theologia moralis*, Lib. I, n. 169 et Lib. VII, n. 48 ; Gousset, *ibid.* ; Lacroix, *ibid.* ; Pichler, *ibid.* ; Catalanus, *ibid.* ; P. Lefebvre, *ibid.*, concl. IV, in fine ; Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. V, tit. XXXIX, n. 20.

(2) *Op. cit.*, Tract. II, Disp. I, Punct. XVI, n. 2. Cf. Sanchez, *De matrimonio*, lib. IX, Disp. XXXII, n. 40.

malitiam, et formalem dolum in se includat, et in jure æqui valeat scientiæ[1]. » Aussi un texte du droit met-il sur la-même ligne, quant à la peine, l'Evêque qui confère *sciemment* les ordres à un clerc étranger, et celui qui agit ainsi par une *ignorance affectée :* « Eos, *statue Grégoire X*, qui clericos parochiæ alienæ absque superioris ordinandorum licentia *scienter*, seu affectata ignorantia, vel quocumque alio figmento quæsito præsumpserit ordinare, per annum a collatione ordinum decernimus esse suspensos[2].»

XVIII. Tels sont les principes généralement admis. Appliquons-les maintenant à notre question : d'abord aux hérétiques et apostats; puis à leurs fauteurs, défenseurs, etc.

L'ignorance des premiers ne les excusera de l'excommunication que si elle n'est pas gravement coupable. Nous ne trouvons dans la loi aucune expression qui exige une connaissance formelle, explicite, de la part de celui qui se rend coupable du délit d'hérésie ou d'apostasie. L'ignorance gravement coupable ne les empêchera donc pas d'encourir l'excommunication.

XIX. Quant aux fauteurs, etc., leur ignorance peut avoir pour objet ou la loi et la peine fulminée contre eux, ou la qualité de la personne dont ils prennent la défense. Dans le premier cas, une ignorance invincible ou légèrement coupable les exemptera seule de l'excommunication : car, pas plus pour eux que pour les hérétiques, le législateur n'exige une connaissance formelle.

XX. Il en sera de même dans le second cas : s'ils ignorent la qualité d'hérétique ou d'apostat de la personne qu'ils prennent sous leur protection, ils n'encourent pas l'excommunication, du moment que leur ignorance n'est ni crasse, ni affectée.

(1) *Jus canonicum*, lib. v, tit. xxxix, n. 46.

(2) Cap. *Eos qui*, 2, *De sententia excommunicationis, in 6.*

COMMENTAIRE SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

Sommaire. — Décrets relatifs à l'office divin. Occurrence. 1. — Offices des instruments de la Passion sont secondaires. 2. — Offices de saint Gabriel et de la Chaire d'Antioche sont primaires. 3, 4. — Ceux-ci, en occurrence avec ceux-là, doivent être préférés. 5. — Les indults ne renferment pas de privilége contre cette règle. 6. — Conclusion. 7. — L'office votif plus spécial a la préférence. 8. — Quand il peut être récité. 9. — Anniversaires du Pape et de l'Evêque le même jour. 10. — Une fête, n'eût-elle son octave entière que tous les 25 ans, fait transférer à perpétuité la fête qui tombe à son huitième jour. 11. — Saint Tite doit être fixé à perpétuité par l'Evêque, sans égard aux églises particulières. 12. — Pouvait-il être fixé au 19 janvier ? 13. — Si un jour pendant une octave exclut une fête, ce jour est censé libre pour une translation. 14. — Cas dont la solution n'est pas claire. 15. — Décrets relatifs à la concurrence. 16, 17. — Aux commémoraisons. 18. — L'objet des fêtes du S. Sacrement, du Sacré-Cœur et du Précieux Sang est-il identique ? 19. — Burettes en verre. 20. — Petite cuiller. 21. — Baisement de la main et de l'objet. 22. — Insignes des chanoines. 23. — Messe votive pour les prêtres dont la vue est presque perdue. 24.

1. Nous avons jusqu'ici touché peu de décrets qui se rapportent à l'office divin. Ce n'est pas toutefois parce que l'importance des décisions de cette catégorie serait moindre, mais elles sont moins nombreuses que celles qui concernent la messe. La raison de cette différence est facile à saisir. Pour la messe et les autres fonctions qui s'y rattachent, le Cérémonial est étendu, détaillé, et fait partout naître nombre de doutes : ce qui n'a pas lieu pour le Bréviaire.

Quant aux décrets qui regardent l'office divin, les uns concernent les règles générales, les autres des points de détail. Nous examinerons d'abord les premières qui naturellement présentent plus d'intérêt.

Parmi les règles générales, celles d'occurrence et de translation occupent la première place. Il faut, en effet, déterminer quel est, de deux offices qui sont en incidence le même jour, celui qui aura la préférence sur l'autre et celui qui devra être rejeté plus loin.

Quand les offices sont de classe différente, il est aisé de prononcer ; mais quand les deux fêtes ont le même rite, la difficulté devient parfois considérable. Car, avant de donner la préférence à une fête dont la dignité est supérieure, par exemple à la Sainte Vierge sur les saints, il faut examiner préalablement la qualité des deux fêtes, et voir si l'une n'est pas primaire et l'autre secondaire. Si, en effet, cette hypothèse se vérifie, la préférence est accordée à la fête primaire, quelle que soit la dignité de l'autre fête qui n'est que secondaire.

2. Un doute, intéressant sous ce rapport, se présentait deux fois, cette année, en plusieurs diocèses.

Pour ceux qui ont obtenu de Rome l'indult de réciter les offices de la Passion, il y avait, le 22 février, incidence de la Chaire de saint Pierre à Antioche, double majeur, avec la commémoraison de la Passion. Le 18 mars, la fête de saint Gabriel, double majeur, accordée aux anciennes provinces espagnoles, était en occurrence avec l'office du saint Suaire, aussi double majeur.

Auquel de ces deux offices fallait-il donner la préférence, 1° abstraction faite de privilége particulier compris dans l'indult ; 2° si l'on suppose une clause pouvant impliquer un privilége ? Nous allons successivement aborder ces deux questions.

A ne considérer que l'objet, l'office du saint Suaire et des

instruments de la Passion devrait avoir la préférence, puisqu'il est considéré comme office de Notre-Seigneur. Mais, ainsi que nous l'avons dit, il est nécessaire d'examiner auparavant si ce n'est pas là une fête secondaire. Or, sous ce rapport, il n'y a aucun doute. *a*) Ces offices des instruments de la Passion ne sont pas très-anciens dans l'Eglise, et ils ne se rapportent proprement à aucun fait spécial de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *b*) Ils ne sont pas d'obligation générale ; mais la S. Congrégation en fait l'objet d'une concession particulière. *c*) Ils sont affectés, non pas à un jour fixe du mois, mais à certains jours de la semaine, mardi ou vendredi. *d*) On ne les peut transférer sans indult ou clause spéciale, et en aucun cas, ces offices ne peuvent se remettre après la fête de Pâques. Ce sont donc évidemment des fêtes secondaires, et même d'un degré inférieur. Les fêtes du Sacré-Cœur, du Précieux Sang, quoique rangées parmi les fêtes secondaires, approchent cependant plus des fêtes primaires, que les offices de la Passion.

3. Actuellement voyons ce qu'il faut penser des fêtes de saint Gabriel, de la Chaire de saint Pierre, et dans quelle catégorie il faut les ranger. A nos yeux, la fête de saint Gabriel est une fête primaire. Il est vrai qu'elle n'est pas non plus obligatoire dans toute l'Eglise, mais concédée à quelques diocèses. Cette raison cependant n'est pas décisive. Les fêtes du Sacré-Cœur et du Précieux Sang, autrefois concédées, n'ont pas perdu leur qualité de secondaires, depuis qu'elles sont devenues d'obligation. D'un autre côté, certaines fêtes concédées sont indubitablement primaires et sans dépendance d'aucune autre, par exemple, les fêtes de saint Ferdinand, de saint Jean Népomucène, etc. Ce motif ne suffit donc pas pour faire ranger la fête de saint Gabriel au nombre des fêtes secondaires. Veut-on considérer le droit de translation? A ce titre, la fête de saint Gabriel sera encore primaire, puisque, étant attachée à un jour du mois, 18 mars,

et non à une férie ou à un dimanche, elle jouit du droit de translation [1].

Dira-t-on que la fête de saint Gabriel est censée une fête secondaire des saints Anges? On verserait dans l'erreur : car la fête est propre et spéciale à ce saint Archange. Ce point a été décidé par la S. Congrégation elle-même. « HISPALEN. 13 sept. 1692. In officio sanctorum Michaelis Archangeli et Angeli Custodis, dicendum : *Quorum festum colimus;* quia est festum omnium Angelorum, quemadmodum patet ex ipsis lectionibus, et in oratione, omnium Angelorum patrocinium imploramus. In officio autem sancti Gabrielis, ejus festum colitur, et in oratione, ejus auxilium et patrocinium invocatur, prout quoque fit in officio sancti Raphaelis, sicuti apparet in oratione, quæ dicitur in eorum officiis : ideo dicendum esse : *Cujus festum colimus.* Et ita declaravit [2]. » Il est donc bien clair que la fête de saint Gabriel est la fête propre de cet Archange, et comme il n'en a pas d'autre, dont celle-ci serait un reflet ou une dépendance, elle est une fête primaire, non secondaire.

4. Faut-il en dire autant de la fête de la Chaire de saint Pierre à Antioche? Au premier abord, personne ne doutera, et tous décideront que c'est une fête secondaire. Saint Pierre a en effet sa fête principale et primaire au 29 juin, et celle-ci n'en serait qu'une dérivation. Il nous est impossible de nous ranger à cet avis; car rien n'empêche qu'un saint ait plusieurs fêtes primaires. A-t-on jamais qualifié de secondaires les fêtes de la Circoncision de Notre-Seigneur, de la Transfiguration, de l'Invention de la sainte Croix, parce qu'il y

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta.* V. *Translatio*, § 2, n. 7.

(2) Gardellini, n. 3146. Voici l'oraison de S. Gabriel dont parle la S. Congrégation. « Deus qui inter cæteros Angelos, ad annuntiandum Incarnationis tuæ mysterium, Gabrielem Archangelum elegisti : concede propitius, ut qui festum ejus celebramus in terris, ipsius patrocinium sentiamus in cœlis. »

aurait, en l'honneur de Notre-Seigneur, d'autres fêtes d'un rite supérieur et plus solennelles? De même, les fêtes de la Purification, de la Visitation, sont des fêtes primaires. Elles ont un objet propre, spécial, distinct, elles sont établies depuis les premiers siècles pour remémorer et honorer un mystère particulier attaché à ce jour. Ces fêtes n'ont pas de dépendance, elles ne sont pas le reflet d'une autre, et, quoique de moindre rite, il faut les considérer comme primaires. La fête de la Chaire de saint Pierre, doit être rangée dans cette catégorie. Elle date des premiers siècles, et l'on la voit insérée dans le calendrier du pape Libère, vers l'an 354. On la trouve aussi dans le Sacramentaire de S. Grégoire et dans tous les Martyrologes ; et le Concile de Tours, tenu en 567, la déclare obligatoire[1]. Outre que cette fête est des plus anciennes, elle a encore son objet propre, spécial, qui est de célébrer l'anniversaire de l'intronisation de saint Pierre sur le Siége d'Antioche. De plus, elle est universelle et fixée en un jour du mois. Tout concourt donc à la faire considérer comme une fête primaire. Au surplus, la S. Congrégation des Rites a jugé le différend, et en accordant, dans la concurrence, les vêpres entières à la fête de la Chaire de saint Pierre, sur un des offices de la Passion, elle a déclaré implicitement qu'il faut la tenir pour une fête primaire[2].

5. D'après cela, et hormis la supposition d'un privilége spécial, on doit donner, dans l'occurrence, la préférence aux

(1) On consultera à ce sujet les hagiographes, Butler, Baillet, et l'ouvrage de Thomassin : *Traité des fêtes de l'Eglise*.

(2) Rien n'empêche cependant de lui donner, avec le P. Carpo et d'autres liturgistes, le nom de secondaire ; mais cette qualité sera d'un degré supérieur, et très-peu éloignée de la qualité de primaire, prise dans son acception rigoureuse. Au contraire, les offices quadragésimaux de la Passion ne sont secondaires que dans un degré très-inférieur qui les rapproche des offices votifs. C'est pourquoi, comparée à ceux-ci, la Chaire de S. Pierre mérite justement le titre de fête primaire.

fêtes de saint Gabriel, et de la Chaire de saint Pierre sur les offices concédés de la Passion. Le décret suivant offre la confirmation de ces principes. Le lecteur est prié de remarquer que l'exposé laisse un peu à désirer, et qu'au lieu de *concurrit*, il faut lire *occurrit*.

Avenionen. I. Anno proxime sequenti 1857, die vero 13 septembris, concurrit festum SS. Nominis Mariæ cum festo S. Benedicti de *Ponte*, nuperrime a S. R. Congregatione diœcesi Avenionen. benignissime concesso, sub ritu duplici majore, et die 13 septembris fixo tanquam in sede propria. In le dubium super festo transferendo. Ob dignitatem siquidem præponendum est sane officium SS. Nominis : si vero habeatur officium SS. Nominis ut festum minus principale B. Mariæ, et præsertim ut festum mobile (incidere namque potest a die 9 ad diem 13 septembris), præferri videtur festum S. Benedicti de *Ponte*, in suam propriam sedem incidens. Quodnam igitur festum transferendum : S. Benedicti, an SS. Nominis Mariæ?

Resp. Ad I. Transferendum festum SS. Nominis Mariæ utpote secundarium. Die 9 maii 1857 [1].

6. Voyons maintenant le cas d'un privilége plus ou moins énoncé dans l'indult qui accorde les offices de la Passion. Disons d'abord que le doute a été proposé à la S. Congrégation des Rites. Sa réponse nous servira de guide dans l'examen de la difficulté.

Plurium dioecesium. Quum diversæ ut plurimum circumferantur opiniones quoad translationem officiorum mobilium, quæ intra annum occurrunt.... 1. An officia mysteriorum et instrumentorum dominicæ Passionis, ubi concessa sunt ritu duplicis majoris pro quibusdam determinatis feriis, in iisdem semper locum habere debeant, etiamsi in iis aliud officium æqualis ritus duplicis majoris occurrat?

2. An hæc ipsa præcedentia iisdem omnino competat, quoties in

(1) *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, App. III, n. 5246, vol. v, pag. 8.

concessionis decreto apponitur clausula, quod non transferantur nisi occurrente alio officio potioris ritus?

Resp. Ad. 1. Standum peculiaribus indultis, et si satis non sit, in casibus particularibus recursus habeatur ad Sacram Congregationem.

Ad 2. Ut ad proximum. Die 11 sept. 1847[1].

Le cas était nettement posé. Les termes ordinaires des indults qui paraissent renfermer un privilége sont rappelés : néanmoins la S. Congrégation ne répond pas. D'où vient ce silence? N'est-ce pas une preuve que l'expression, *non occurrente festo potioris ritus*, ne renferme pas réellement un privilége contre toute fête double majeure? Avant d'émettre notre opinion, voyons comment la S. Congrégation elle-même a interprété une clause de même nature. Par décret général du 10 septembre 1847, la fête du Patronage de saint Joseph fut rendue obligatoire dans le monde entier. Or, ce décret renferme une clause semblable à celle des indults dont nous parlons. Il y est dit : « Persolvatur officium proprium cum missa Patrocinii sancti Joseph, dominica tertia post pascha, qua *impedita alio officio potioris ritus vel majoris dignitatis*, indulsit ut officium Patrocinii S. Joseph transferatur ad primam diem liberam[2]. » Si cette clause renferme un privilége, et si elle doit être prise dans la rigueur des termes, il est clair que les fêtes de même rite et de dignité inférieure, fussent-elles primaires, doivent céder au Patronage de saint Joseph, et partant être transférées. Conséquemment dans l'incidence de saint Marc et du Patronage de saint Joseph au troisième dimanche après Pâques, saint Marc devrait être transféré. Or, la Congrégation décide le contraire : elle veut que saint Marc ait la préférence. La décision est du lendemain du décret général, et exprime bien par conséquent la portée de l'indult accordé par la S. Congréga-

(1) Gardellini, *Decreta authentica*, *etc.*, App. II, n. 5114, vol. IV, pag. 139. (2) Gardellini, *Ibid.*, 4937 (5098, 3e edit., pag. 131).

tion. « PAPIEN. 1. Occurrente septimo Kalendas Maii dominica tertia post Pascha, in qua assignatum reperitur officium patrocinii sancti Joseph sponsi B. M. V., quæritur an fieri debeat de sancto Joseph, vel potius dandum locum occurrenti officio S. Marci Evangelistæ? *Resp.* Ad 1. Servandum in casu decretum diei 15 februarii 1781, et locum dandum officio S. Marci. Die 11 sept. 1847[1]. »

Ici nous entendons faire une objection. Il est vrai que lorsque l'Indult porte la clause, *impedito officio potioris ritus, vel majoris dignitatis*, cette clause n'empêche pas de transférer l'office de la Passion, quand il tombe en ce jour une fête primaire de même rite, quoique de dignité inférieure. Mais ici la clause est différente, et ne porte pas *majoris dignitatis*, mais seulement *potioris ritus*.

Nous répondons qu'il y a de cette différence une raison bien simple : car si saint Joseph peut être surpassé en dignité, il n'en est pas de même d'un office des instruments de la Passion, qui est considéré comme un office de Notre-Seigneur. La partie de la clause *majoris dignitatis*, n'ayant nulle raison d'être, a été supprimée. Mais la première partie, dont la teneur est la même que pour le Patronage de saint Joseph, a été rigoureusement conservée, et par conséquent doit être interprétée de la même manière[2].

7. Nous sommes donc convaincu que la plupart des Directoires ont versé dans l'erreur, en donnant aux offices des instruments de la Passion la préférence sur les fêtes du rite double majeur de saint Gabriel et de la Chaire de saint

(1) Gardellini, *Ibid.*, n. 4952 (5113, 3æ edit., pag. 139).

(2) On demandera pourquoi la S. Congrégation ajoute cette clause. C'est 1° pour accorder la faculté de transférer l'office, qui, sans cela, devrait être omis. 2° C'est qu'il s'agit d'un office simplement concédé, et qu'on rencontre de ces offices concédés, qui cédent devant toute fête à neuf leçons, quel que soit leur rite. La Congrégation devait donc expliquer clairement à quelles conditions la concession avait lieu.

Pierre à Antioche, et qu'ils ont mal interprété les termes de l'Indult de concession. Cet Indult ne renferme pas de privilége contre les fêtes primaires du même rite, et la clause doit être interprétée, comme l'a fait la Congrégation, en 1847, pour le Patronage de saint Joseph. Et si le même jour la Congrégation n'a pas voulu se prononcer sur la portée de la clause des indults, c'est qu'elle entend examiner elle-même la qualité des fêtes qui tombent au même jour que les offices de la Passion. Qui, par exemple, n'eût pas traité la fête de la Chaire de saint Pierre comme secondaire? Et pourtant, du moins nous pensons l'avoir prouvé, elle est une fête primaire.

Qu'on s'adresse donc à la S. Congrégation des Rites, c'est son désir, ce sont aussi nos vœux. Car bien qu'appuyé sur des raisons qui nous paraissent solides, notre sentiment n'est qu'une opinion plus ou moins probable, et nous n'entendons faire à personne l'obligation de la suivre en pratique. Pour sortir de l'indécision, il reste un seul moyen, le recours à la S. Congrégation des Rites. Qu'on lui adresse un rapport détaillé contenant les raisons et les preuves apportées de part et d'autre, qu'on lui présente un travail court, mais exact et consciencieux : la solution, quelle qu'elle soit, sera alors acceptée de tous sans aucune contestation.

8. Lorsque deux fêtes, égales d'ailleurs, et sans nulle différence de rite, de dignité, etc., sont en occurrence, il faut donner le pas à la fête la plus spéciale selon l'ordre suivant, de l'église particulière, de l'ordre religieux, du diocèse, de la nation, et en dernier lieu vient la fête de l'Eglise universelle[1]. Mais pour appliquer cette règle, il faut que tout soit égal d'ailleurs. Car si l'une a un objet plus digne, si elle se célèbre avec solennité ou fériation, on lui donne la préférence, bien qu'elle soit moins spéciale[2]. On pouvait douter

(1) C'est ce que portent de nombreux décrets. *S. R. C. Decreta*. V. *Occurrentia*, § I, n. 5. (2) *Cours de Liturgie*, 3e édition, pag. 368.

avec raison si la dignité, qui a une telle importance, quand il s'agit de fêtes, revendique les mêmes droits, lorsqu'il n'est question que d'offices votifs que l'on récite mensuellement, surtout lorsqu'il y a pour faire un office votif spécial, par exemple, celui du fondateur d'un Ordre religieux, un motif particulier qu'on ne retrouve pas dans la concession d'un autre office votif. Il semble qu'alors on doit tenir davantage à la célébration de l'office votif spécial, et partant lui donner la préférence sur un office votif compris dans une concession plus générale. Ce sentiment a paru plus plausible à la S. Congrégation des Rites, et elle l'a consacré dans le décret suivant [1].

Baltimoren. II. Si contingat ut in aliqua religiosa Congregatione, occurrrant eadem die recitanda duo officia votiva in singulis hebdo-

(1) Voici comment s'exprime sur une question analogue le célèbre Gardellini, dans ses notes au n° 4431 (4581, 3e edit., vol. III, pag. 188, not. 1), dub. 3. « Licet regula sit quod officia propria Ordinis, seu Congregationis, simul cum aliis eodem die occurrentia in paritate ritus præferantur; aliqua tamen distinctio est adhibenda. Nam non æque omnia festa, quæ propria dicuntur, hoc gaudent privilegio, sed illa dumtaxat, quæ specialem relationem habent ad eumdem Ordinem seu Congregationem. .. Diversa ratio est, quoad officia sanctorum, quæ regulares recitant ex speciali indultu, quin ulla intersit ad Ordinem seu Congregationem relatio, veluti illa sunt, quæ vel ab peculiari devotione, aut ex communicatione privilegiorum, etiam quoad officia, vel ab alio extraneo titulo causam repetunt. Quoniam igitur... officia peculiariter ipsis concessa vere propria Congregationis non sunt.... ideo ad propositum dubium S. R. C. respondit *negative*, quod idem est ac si dixisset, in occurrentia, cæteris paribus, præferentiam dandam esse sanctis qui in calendario diœcesano notantur. Aliud certe fuisset responsum, si festa illa, quæ in dubio propria dicuntur, ad eamdem Congregationem jure quodam pertinuissent, utpote sanctorum, quos aluit, vel quorum regulam sequendam sumpsit. » On voit que le célèbre commentateur des décrets ne fait nulle mention de la dignité des saints dont on célèbre l'office. Et l'on peut remarquer de même que dans le doute proposé il n'est parlé que du rite, *in paritate ritus*. Il n'était pas difficile, d'après cela, de pressentir quelle devait être la décision de la Congrégation des Rites.

madis concessa, v. g. officium SS. Sacramenti diœcesi concessum, et aliud officium similiter votivum præfatæ Congregationi specialiter concessum : de quo faciendum erit? Utrum de SS. Sacramento, vel de speciali officio?

Resp. Ad II. Fieri debere in casu de officio speciali. 6 febr. 1858[1].

9. Puisque nous parlons des offices votifs, ajoutons au décret précédent la décision donnée à Mgr Zwysen, Archevêque d'Utrecht, relativement à l'office votif de l'Immaculée Conception, et du très-saint Sacrement.

Utrajecten. I. An officia votiva ut supra in Kalendario concessa determinatis feriis, ac proinde minus frequenter occurrentia, etiam celebranda sint in feriis non privilegiatis, et infra octavas non privilegiatas?

II. Et quatenus affirmative ad primam partem, utrum officium Immaculatæ Conceptionis recitandum sit in sabbato non impedito occurrente infra octavam alicujus festi Deiparæ?

Resp. Ad I. Quoad ferias non privilegiatas, extra Adventum et Quadragesimam, affirmative; dummodo non sit in eis reponendum officium duplex vel semiduplex translatum. Quoad vero octavas non privilegiatas, negative.

Ad II. Negative : nam in casu fieri debet de octava. Die 20 decembris 1844[2].

10. Voici encore un cas d'occurrence assez rare qui a été décidé par la S. Congrégation, le même jour.

Quæsitum quum fuerit a S. R. Congregatione : An occurrente anniversario Consecrationis Episcopi, ea ipsa die qua agi debet de anniversario Electionis vel Consecrationis (Coronationis) Summi Romani Pontificis, oratio *Deus omnium fidelium* sit bis dicenda, semel pro Papa, et semel pro Episcopo.

Resp. In casu, de anniversario Consecrationis Episcopi agendum sequenti die[3].

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5256, vol. v, pag. 17.

(2) *Ibid.*, n. 5344, pag. 63. (3) *Ibid.*

11. Les liturgistes chargés de la confection du calendrier ecclésiastique d'un diocèse, ou qui sont appelés à contrôler et corriger les propositions adressées à l'Evêque pour régler le calendrier de chaque paroisse, sont très-embarrassés quand ils rencontrent des patrons ou titulaires qui tombent après la mi-février, et qu'au jour de l'octave, il y a incidence d'une fête double ou semi-double. On s'arrête généralement, pensons-nous, au parti de ne pas transférer à perpétuité cette fête double ou semi-double. Il y a d'ailleurs une bonne raison qui justifie cette manière de faire. Il faut en effet opérer le déplacement d'une fête à perpétuité, la fixer en un autre jour, et cela pour un empêchement très-rare, et qui ne se présente presque jamais. Supposons, par exemple, le patron S. Aubin, au 1er mars. Le jour de l'octave est occupé par la fête de S. Jean de Dieu, le 8 mars. Or, sur une période de 25 ans, de 1845 à 1879, le mercredi des Cendres n'arrive le 9 mars qu'une seule fois, et ce quand les Pâques tombent le 24 avril. Faudra-t-il, pour une fois sur vingt-cinq que l'octave sera entière, déplacer tous les ans et pour toujours, la fête de S. Jean de Dieu? Cela ne paraît pas fondé en raison. La S. Congrégation des Rites en a cependant jugé tout autrement, et elle a ordonné de déplacer à perpétuité le saint fixé au 8 mars, quoique son incidence au jour octave de la fête soit excessivement rare.

Voici le décret qui fixe cette doctrine.

Meneven et Newporten. Quum ex decreto S. C. de Propaganda fide, sanctus David, Episcopus confessor, sit præcipuus apud Deum patronus diœcesis Meneven. et Newporten., ejusque festum, die 1 martii occurrens, agatur ibidem sub ritu duplici primæ classis, et extra quadragesimam cum octava; hinc fit ut quibus annis feria 4 cinerum incidit post diem 8 martii, sicut contigit superiore anno 1859, eadem die sit recitandum officium de die octava festi. Quum autem die octava martii pro universa Anglia, occurrat festum S. Felicis,

Episcopi confessoris, sub ritu duplici minori, et nonnisi rarissime accidat, ut eadem dies præcedat jejunium quadragesimale, RR. Episcopus Meneven. et Newporten. a S. R. Congregatione declarari petiit : utrum in Kalendario ejusdem diœcesis, prænotata dies vacua relinqui debeat pro octava S Davidis, quamvis rarissime agi queat, translato inde in perpetuum ad primam diem liberam festo S. Felicis?

S. R. Congregatio ... rescribendum censuit : *Affirmative*. Atque ita servari mandavit. Die 24 martii 1860[1].

12. La décision que nous venons de rapporter nous amène déjà sur le terrain de la Translation. On trouve aussi dans le nouveau supplément quelques décrets intéressants sur cette matière.

Le premier que nous avons remarqué concerne la fixation de la fête de S. Tite. Le décret général, qui rend obligatoire la récitation de l'office de ce saint, a laissé aux Evêques le soin de déterminer le jour auquel cette récitation sera attachée. Il porte en effet, après l'approbation donnée par Pie IX aux leçons et à l'oraison du saint Evêque : « Cujus festum sub ritu duplici minori recolendum mandavit hac ipsa die, in universa Ecclesia, die prima quæ libera vacasset post pridie nonas januarii ; servatis rubricis. Quibuscumque in contrarium disponentibus non obstantibus. Die 18 maii 1854. » Les Evêques, auxquels était adressé ce décret général, durent en conséquence, chacun dans son diocèse, choisir le premier jour libre après le 4 janvier, pour y placer la fête de S. Tite. Quelques-uns doutèrent cependant si par là le Souverain Pontife n'avait pas entendu que le 4 janvier était le jour propre de S. Tite, et que la translation au premier jour libre devait se faire tous les ans, suivant les diverses incidences, *servatis rubricis*. Mais cette interprétation ne résiste pas à l'examen attentif des termes qu'emploie le Souverain Pontife. Il ordonne en effet de faire l'office de S. Tite

(1) *Ibid.*, n. 5300, pag. 38.

au premier jour libre après le 4 janvier. Ce premier jour libre est donc le jour propre du saint Evêque. La S. Congrégation des Rites vient au surplus de le déclarer.

Une autre difficulté se présentait encore. L'Evêque, dans la fixation de cet office , doit-il avoir égard aux calendriers de chaque église, ou se dirige-t-il uniquement d'après le calendrier commun du diocèse, attribuant à S. Tite le premier jour qui est libre dans le calendrier diocésain ? Un exemple fera mieux comprendre ce que nous entendons par là. Nous avons établi[1] que l'office *ad libitum* de S. Canut, dans les églises où l'on célèbre l'octave d'un patron ou titulaire, est supprimé de fait, et laisse le jour libre pour une translation soit fixe, soit accidentelle. Il est clair que si la fête particulière, qu'on célèbre avec octave, est une fête imposée à tout le diocèse, l'office de S. Tite devra être fixé au 19 janvier, puisque c'est réellement le premier jour libre après le 4 de ce mois. Mais si cette fête emportant octave ne se célèbre que dans une ou quelques églises du diocèse, le 19 janvier reste empêché pour presque tout le diocèse, et l'office de S. Tite doit être remis plus loin, et fixé pour le diocèse à un autre jour libre. Nous demandons si, dans cette hypothèse, l'Evêque fixera la fête de S. Tite, par exemple, au 9 ou au 14 février, même pour les églises, dans lesquelles, à cause de l'octave, le 19 janvier sera libre. Nous penchons pour l'affirmative, et la S. Congrégation paraît avoir adopté ce sentiment, dans le décret que nous allons transcrire. Il n'y est fait mention en effet que du calendrier diocésain, et la S. Congrégation semble imposer à l'Evêque l'obligation d'insérer l'office de S. Tite dans ce calendrier pour tous les ecclésiastiques du diocèse.

Baltimoren. I. Ex decreto SS. D. N. Pii Papæ IX, festum S. Titi Episcopi confessoris celebrandum est in universali Ecclesia, sub ritu

(1) Première année, 2e cahier, pag. 218.

duplici minori, prima die libera post quartam januarii. Quæritur an, juxta præscriptum S. R. C., præfato festo assignari debeat vel possit prima dies proxime non impedita, juxta uniuscujusque diœcesis Kalendarium, ita ut dies illa in posterum sit tanquam dies propria, et fixa istius festi? An vero, nulla propria et fixa die assignata, transferendum sit quotannis, ad primam diem festo duplici vel semiduplici illo anno non impeditam, postposito quolibet alio officio, etiam majoris ritus, similiter translato?

Resp. Ad I. Festo sancti Titi assignandam semel et fixe primam diem in Kalendario diœcesano non impeditam post quartam januarii, et, si fieri possit, diem VI februarii. Die 6 febr. 1858[1].

13. A ce propos, nous résoudrons une difficulté qui nous a été soumise.

Selon ce que nous avions dit au tome précédent, en traitant des offices *ad libitum,* on a supprimé cette année l'office de S. Canut, au 19 janvier, dans une église qui a pour patron S. Sulpice, au 17 janvier. Mais au lieu d'y fixer, avec l'approbation des supérieurs, la fête de S. Antoine, qui avait été remise plus loin par erreur, le prêtre, qui se charge de ce soin, a placé au 19 janvier, la fête de S. Tite, avec la qualification de *Dies fixa.* On nous demande si cette disposition est légitime, et peut être suivie.

Notre réponse n'est pas douteuse. Il y a plusieurs manquements dans cette manière de faire. A) L'Evêque doit nécessairement être consulté pour la translation fixe des fêtes. B) S. Tite a été, depuis quinze ans déjà, fixé par l'Evêque au 9 février; on doit respecter ce qui a été fait. C) Surtout que l'Evêque, en fixant ce jour, n'a fait qu'appliquer les règles tracées par la S. Congrégation des Rites. D) En outre, bien avant qu'il ne fût question de l'office de S. Tite, la place de S. Antoine était au 19 janvier, et par conséquent ce jour n'était plus libre pour y mettre S. Tite. Si l'on revient sur

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5256, vol. v, pag. 17.

le passé, il faut y remonter suffisamment, et corriger ce qui a été défectueux dès le principe. Aucun prêtre ne pourra conséquemment suivre de telles indications qui sont contraires aux règles, sans s'exposer à commettre une faute grave, et à encourir les peines portées contre ceux qui n'ont pas récité l'office divin.

14. Nous venons de dire tout à l'heure, et, en traitant des offices *ad libitum*, nous avons soutenu qu'un jour *infra octavam* est censé libre, quand l'office double ou semi-double tombant en ce jour a dû être transféré à cause de l'octave. C'est ce qui a lieu pour l'office de S. Canut pendant l'octave du patron; c'est également ce qui arrive pour un semi-double pendant l'octave du S. Sacrement. Ce jour étant réputé libre, on peut y placer un office transféré qui n'est pas rejeté par l'octave. Les décrets que nous transcrivons, quoique le dernier se rapporte à un cas de privilége, établissent clairement la règle que nous venons de rappeler brièvement.

Grossetan. 1. Quando intra octavam SS. Corporis Christi reponendum est aliquod officium translatum duplex primæ classis vel secundæ, potest ne hoc officium apponi die quæ per accidens est libera, quia officium occurrens ea in octava privilegiata est transferendum post ipsam; vel de hoc ipso officio duplici primæ vel secundæ classis agendum est die ipsa perpetuo libera sequenti, et intra eamdem octavam privilegiatam non occurrente?

Resp. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam; seu in casu recte assignatum fuisse officium sexto Kalendas junii. Die 7 maii 1853[1].

Veronen. 1. Quum clero civitatis ac diœcesis Veronen. a S. mem. Pio Papa VII, sub die 16 novembris 1819, concessa fuerit facultas recitandi officium de solemnitate Corporis Christi singulis octavæ diebus, excepta tamen occurrentia officii ritus duplicis primæ aut

(1) Gardellini, *Ibid.*, n. 5050 (5186, 3ᵉ edit. vol. IV, pag. 171).

secundæ classis, quæritur an illud verbum *occurrentia* late sit intelligendum, ita ut in exceptione comprehendantur duplicia primæ vel secundæ classis etiam translata, juxta declarationem S. R. C. diei 10 sept. 1796 in una Panormitana?

2... An officium ritus duplicis primæ vel secundæ classis gaudens octava, quoties in die propria præpeditur alio festo majoris ritus vel dignitatis, neque reponi possit in diebus præcedentibus solemnitatem Corporis Christi, recitari valeat in prima die infra octavam SS. Corporis Christi, vel saltem in die in qua alias ageretur de die octava prædicti festi?

Resp. Ad 1. Affirmative.

Ad 2. Recitandum, ex præcedenti, die intra octavam. Die 17 sept. 1853[1].

15. Il nous reste, pour en finir avec la matière des translations, à discuter un point aussi embrouillé que possible, et pour la résolution duquel nous réclamons les lumières de nos lecteurs, car il nous a été impossible de traduire sûrement la pensée de la S. Congrégation.

Voici la question. Une fête avec octave tombe un dimanche. Or, en ce dimanche, arrive aussi une fête de rite supérieur, mais qui ne jouit pas d'une octave. La première évidemment doit être transférée. Mais de toute la semaine pas un jour n'est libre. Pourrait-on au dimanche suivant, jour octave de la fête qui a dû être transférée, placer cette même fête?

Les premières réponses de la S. Congrégation furent négatives. Le 12 mars 1618, in Concuen. elle déclare que sous le nom de fêtes à neuf leçons sont aussi compris les dimanches. Le 16 février 1754, in Urbis, elle résout nettement le cas, dans les termes suivants :

Urbis. Festum duplex secundæ classis habens octavam cadit in dominica impedita officio altioris ritus sed sine octava. Quæritur utrum officium prædicti festi reponi possit in subsequenti dominica,

(1) Gardellini, *Ibid*, n. 5060 (5196, 3e edit., vol. IV, pag. 176).

cum alias sit octava ejusdem festi, et tota hebdomada sit impedita; vel potius debeat fieri de dominica, et dictum officium reponi prima die non impedita post dictam dominicam?

Resp. Negative quoad primam partem, affirmative quoad secundam [1].

La décision était nette et catégorique. Néanmoins le doute fut proposé de nouveau à la S. Congrégation; et cette fois résolu en sens contraire. Remarquons cependant que ce doute était accompagné d'un autre qui paraissait devoir en limiter le sens.

VENETIARUM 1. An, occurrente officio sancti Vitalis martyris quarto Kalendas maii, quod a memoratæ ecclesiæ (SS. Gervasii et Protasii) clero et apostolico indulto recitatur ritu duplicis secundæ classis cum octava, dominica tertia post Pascha, cui assignatum est officium Patrocinii S. Joseph B. V. Mariæ sponsi, eadem dominica fieri debeat de sancto Vitale, vel potius de Patrocinio S. Joseph, translato juxta rubricas officio S. Vitalis?

2. An officium quodcumque cum octava incidens in dominica, quoties in die propria præpeditur ab alio festo majoris ritus vel dignitatis, neque reponi possit intra octavam, recitari valeat in die octava, scilicet in dominica immediate sequenti?

Resp. Ad 1 Faciendum esse de festo primario seu de sancto Vitale.

Ad 2 Affirmative. Die 7 decembris 1844 [2].

Pour concilier ce décret avec le précédent, quelques-uns furent d'avis que, dans celui-ci, la S. Congrégation n'avait vu qu'un cas particulier, celui d'une fête avec octave fixée à un dimanche, « in gratiam concurrentis populi, ita ut hujusmodi in casu impedimenti amandari valeant ad subsequentem dominicam, si tota hebdomada fuerit impedita, ne in populo ob

(1) Gardellini, *Ibid.*, n. 4093 (4242, 3e edit., vol. II, pag. 444).
(2) Gardellini, *Ibid.*, n. 4846 (4992, 3e edit., vol. IV, pag. 88).

dilationem festi ultra octavam devoti animi sensus minuatur. »
Cette interprétation fut présentée à la S. Congrégation des Rites pour être approuvée. Mais la S. Congrégation se borna à répondre[1] que, par la décision du 7 décembre 1844, on n'avait pas dérogé aux décrets antérieurs. « Non fuisse unquam citatis decretis derogatum. »

Cette solution laissant subsister tous les doutes, l'Evêque de Catanzaro voulut en avoir le cœur net. Mais, à moins qu'on ne prétende que la Congrégation des Rites a révoqué implicitement la décision VENETIARUM, nous ne pouvons pas deviner quel sens il faut attacher à sa réponse. Après avoir rappelé le décret VENETIARUM, et le VERONEN, qui maintient les premiers décrets, l'Evêque de Catanzaro expose en ces termes la difficulté.

CATHACEN. I. An sint genuina ambo dicta decreta, quæ videntur contraria?

II. Si genuina, an secundum abroget primum?

III. Si non abrogat, quomodo sint intelligenda?

IV. An S. R. Congregationis decreta, circa translationem et repositionem sanctorum octava gaudentium, uno eodemque modo intelligi debeant, tum si festa prædicta sint sive assignata cuidam mensis diei, tum si mobilia sint scilicet assignata alicui dominicæ aut feriæ?

Resp. Ad I, II et III : dentur decreta authentica.

Ad IV. Negative : sed si translationes sint ob occursum diei dominicæ impeditæ, servetur postremum decretum in VERONEN. Si vero in aliam incidant diem, decreta non prohibent ut reponantur in die octava.

Atque ita S. C. rescripsit et servari mandavit. Die 16 sept. 1865[2].

On voit que la seule distinction faite par la Congrégation concerne un cas qui ne se trouve que très-incidemment dans

(1) Die 17 sept. 1853, in VERONEN. ad 3. Gardellini, *Ibid.*, n. 5060 (5196, 3e edit., vol. IV, pag. 176).

(2) *Decreta authentica, etc.*, n. 5349, vol. V, pag. 65.

le quatrième doute, savoir quand la fête est attachée à une férie, et qu'elle ne résout pas directement la difficulté principale qui a trait au décret du 7 décembre 1844. La conclusion à tirer est, à notre avis, que ce décret de 1844 doit être considéré comme non avenu, du moins si l'on suppose que la réponse porte bien *affirmative*, selon le texte de Gardellini.

16. La règle de concurrence des offices sont beaucoup plus difficiles à établir que les règles d'occurrence ou de translation. Il suffit, pour se rendre compte de cette difficulté, de jeter les yeux sur la rubrique du Bréviaire, qui laisse une grande marge à l'appréciation personnelle[1] : « Si festa non sint ejusdem solemnitatis, servetur differentia in rubricis de commemorationibus et translatione festorum assignata : ut scilicet festa majora habeant primas et secundas vesperas integras, cum commemoratione minorum, quando de eis fieri debet.... Inter festa æqualis solemnitatis servetur hic ordo, ut festa Domini præferantur omnibus aliis... et festa illorum sanctorum, qui in propriis locis vel ecclesiis solemniter celebrantur, aliis in kalendario descriptis. » Aussi voyons-nous la Congrégation des Rites donner quelquefois la préférence à la fête dont la dignité intrinsèque (c'est-à-dire de l'objet) est supérieure ; d'autres fois avoir égard à la qualité de la fête et n'accorder que la commémoraison aux fêtes secondaires ou moins solennelles. Il sera donc nécessaire, quand se présentera un cas de concurrence, d'examiner avec soin la résolution donnée dans les cas similaires, et ne pas se laisser guider par des règles plus ou moins générales, qui, presque impossibles à établir, souffrent de nombreuses exceptions. Ces réflexions faites, nous réunissons ici les diverses décisions relatives à la concurrence, qui se trouvent suivant l'ordre de date, dans le nouveau supplément à la collection authentique.

(1) *Rubricæ gener. Breviarii*, tit. XI, num. 2.

VENETIARUM. An concurrentibus eodem die primis vesperis sanctæ Agnetis virginis martyris, titularis ecclesiæ prædictæ Congregationis, cum secundis vesperis festi SS. Nominis Jesu (quod Venetiis ex privilegio fit ritu duplici primæ classis), vesperæ faciendæ sint de Titulari, aut de SS. Nomine Jesu, aut dimidiandæ?

Resp. Juxta rubricas et hujus S. Congregationis decreta, festum titularis ecclesiæ integras habebit primas vesperas, cum commemoratione tantum præcedentis. 16 sept. 1865[1].

BONONIEN. Quum ex novissimo indulto S. R. C. concessum fuerit archidiœcesi Bononiensi elevatio ritus in festo Purificationis Deiparæ ad duplicem primæ classis; ex parte capituli civitatis Centi in prædicta archidiœcesi quæsitum est ab eadem S. Congregatione : an in ecclesia S. Blasii Episcopi martyris titularis ecclesiæ, ac civitatis Centi patroni, primæ vesperæ debeant esse de dicto sancto Patrono cum commemoratione præcedentis, vel potius de præcedenti cum commemoratione sequentis?

Resp. Affirmative ad primam partem; negative ad secundam. 1 sept. 1866[2].

URBIS. Concurrente in eadem die festo Cathedræ sancti Petri Antiochiæ cum festo Lanceæ et Clavorum D. N. Jesu Christi, aut alterius cujuscumque Instrumenti Passionis, quale erit præferendum?

Resp. In concurrentia festi Lanceæ et Clavorum, aut alterius cujuscumque Instrumenti Passionis D. N. J. C., præcedere debet festum Cathedræ Antiochenæ S. Petri, illi scilicet festo integras vesperas tribuendo. Decretum autem imprimi jussit. Atque ita decrevit et servari mandavit. 1 sept. 1866[3].

BRIOCEN. I. Quando festum Patroni minus principalis, quod in diœcesi agitur ritu duplici secundæ classis cum octava, immediate sequitur festivitatem alicujus sancti Apostoli, ex. gr. sancti Jacobi, utrum dicendæ sint primæ vesperæ de Patrono cum commemoratione Apostoli; an potius secundæ vesperæ de Apostolo cum commemoratione Patroni?

Resp. Ad I. Negative ad primam partem : affirmative ad secundam. 11 julii 1857[4].

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5354, vol v, pag 66.
(2) *Ibid.*, n. 5369, pag. 70. (3) *Ibid.*, n. 5371, pag. 71.
(4) *Ibid.*, n. 5248, pag. 10.

CONGREG. SCHOL. PIARUM. I. Quum anno vertente 1859, tribus subsequentibus diebus, occurrant tria festa ritus duplicis secundæ classis, videlicet S. Cordis Jesu die prima julii, Visitationis B. M. V. die secunda, et Pretiosissimi Sanguinis Domini die tertia ejusdem mensis : quæritur quomodo ordinandæ sint vesperæ prædictorum festorum in respectiva concurrentia?

Resp. Ad I. Juxta rubricas et hujus S. C. decreta, festum Visitationis B. M. V. habere debebit integras utrasque vesperas. 26 martii 1859[1].

MECHLINIEN. III. Quum hoc eodem anno 1859, dies 30 junii sit impedita propter occurrentiam diei octavæ Corporis Christi, Commemoratio S. Pauli Apostoli transferri debet in diœcesi Mechlinien. in diem 5 julii. Postridie autem, nimirum die 6 julii, faciendum est officium de die octava SS. Apostolorum. Quæritur primo : utrum in casu vesperæ integræ sint de octava Apostolorum, ut in Breviario, vel de præcedenti festo Commemorationis S. Pauli cum commemoratione S. Petri? Quæritur secundo : quomodo ordinandæ sint vesperæ quando Commemoratio S. Pauli celebrari debet postridie diei octavæ SS. Apostolorum, seu 7 julii? An scilicet de die octava SS. Apostolorum, aut potius de sequenti festo Commemorationis S. Pauli, cum commemoratione S. Petri?

Resp. Ad III. Quoad primam quæstionem. Agendum a capitulo de die octava sanctorum Apostolorum cum unica oratione utrique Apostolo communi. Quoad secundam quæstionem : agendum a capitulo de Commemoratione S. Pauli, cum oratione ejusdem propria ac distincta a S. Petri commemoratione. Die 26 martii 1859[2].

18. Il nous reste à transcrire les décrets relatifs aux commémoraisons. Le premier que nous citerons est tiré de la même cause de Malines, et il se rapporte encore à la coïncidence de fête du Prince des Apôtres. Lorsque, la fête de la Conversion de S. Paul étant titulaire, la Chaire de S. Pierre à Rome se célèbre pendant l'octave, il faut prendre, pour la mémoire de S. Paul, les antiennes spéciales de la fête de la

(1) *Ibid.*, n. 5278, pag. 27. (2) *Ibid*, n. 5281, pag. 29.

Conversion. Le second statue que s'il y a à faire commémoraison d'abord de S. Paul, puis de S. Pierre, pendant l'octave de leur fête, on prend l'antienne commune aux deux Apôtres. Le troisième règle un point analogue. Enfin les deux derniers, qui sont clairs par eux-mêmes, se rapportent à la commémoraison du S. Sacrement à la messe.

Mechlinien. IV. In illis ecclesiis, quarum titulus est Conversio S. Pauli Apostoli, quæ consequenter celebratur ritu duplici primæ classis cum octava, quandoque faciendum est intra illam octavam officium de festo Cathedræ S. Petri, accidentaliter translato ex die 18 januarii. Quæritur utrum in hoc casu pro commemoratione S. Pauli, in primis vesperis ad *Magnificat*, et in laudibus ad *Benedictus*, sumi debeant antiphonæ cum oratione ex festo Conversionis ejusdem; utrum vero illæ quæ in Breviario et Missali assignantur in Cathedra S. Petri, die 18 januarii?

Resp. Ad IV. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. Die 26 martii 1859[1].

Congreg. Schol. Piarum. II. Commemoratio S. Pauli Apostoli, ab infra octavam SS. Sacramenti in Hispania privilegiatam, debet hoc ipso anno transferri juxta rubricam propriam in diem 5 julii. At quum subsequenti die quinta, in Hispania, celebretur ritu duplici minori festum B. Michaelis de Sanctis, secundæ vesperæ commemorationis S. Pauli dimidiandæ sunt. Quæritur ergo quomodo facienda sit commemoratio præcedentis : utrum per antiphonam de S. Paulo, cum subsequenti commemoratione S. Petri, an potius per antiphonam communem duorum SS. Apostolorum?

Resp. Ad II. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. 26 martii 1859[2].

Militen. Quum festum Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. C. ritu duplici secundæ classis, affixum dominicæ primæ julii, concurrat hoc anno in primis vesperis cum secundis vesperis Commemorationis S. Pauli Apostoli, ac proinde die 30 junii integræ vesperæ ordinandæ sint juxta rubricas de sequenti, seu de Pretiosissimo Sanguine, cum

(1) *Ibid.* (2) *Ibid.*, n. 5278, pag. 27.

commemoratione præcedentis seu sancti Pauli, Rmus Dnus Philippus Mincione Episcopus Militen a S. R. C. declarari petiit : Utrum isthæc commemoratio exclusiva debeat esse de S. Paulo Apostolo : an simul complecti, prout in Breviario indicatur, utrumque Apostolum Petrum et Paulum ?

Respondendum S. C. censuit : commemorationem fieri debere de utroque simul Apostolo, prout indicatur in Breviario. Die 24 martii 1860 [1].

PALMÆ IN BALEARIBUS. III. An in solemnitatibus Nativitatis, Paschæ, et Ascensionis D. N. Jesu Christi, in missa solemni cantata coram SS. Eucharistiæ sacramento, apponi debeat commemoratio SS. Sacramenti, vel potius sufficiat unica oratio de solemnitate ?

Resp. Ad III. Servandam Instructionem a S. M. Clemente Papa XII datam Kalendis septembris 1730, pro oratione XL horarum. Die 22 martii 1862 [2].

MECHLINIEN. II. Decrevit S. R. Congregatio in OSTUNEN. die 6 sept. 1834, omittendam esse commemorationem SS. Sacramenti in missa. solemni de Sacratissimo Corde Jesu celebrata cum cantu in ejus festo, ante SS. Sacramentum expositum. Postea... die 22 maii anni 1841 in MECHLINIEN. respondit : ad modum collectæ permitti posse... Quæritur itaque quisnam, in memorato decreto diei 22 maii 1841, sit sensus horum verborum : *Ad modum collectæ?*

Resp. Ad II. Verba *Ad modum collectæ* intelligenda esse de collecta seu oratione ob publicam causam ab Episcopo imperata. Die 26 martii 1859 [3].

19. Terminons cette matière des commémoraisons par l'examen d'un doute qui se présente quelquefois, et notamment cette année en plusieurs diocèses. La fête du S. Cœur de Jésus est fixée généralement au vendredi qui suit l'octave du S. Sacrement, et la rubrique de cet office statue clairement qu'aux secondes vêpres de l'octave du S. Sacrement, on omet la commémoraison du Sacré-Cœur [4]. Le motif de

(1) *Ibid.*, n. 5302, pag. 39. (2) *Ibid.*, n. 5320, pag. 53.
(3) *Ibid.*, n. 5281, pag. 29.
(4) La réciproque n'est pas vraie. Ainsi lorsque l'office du Sacré-Cœur,

cette règle est que l'objet de ces deux fêtes, sans être tout à fait identique, est cependant à peu près le même; que l'une et l'autre rappellent l'amour immense de Jésus-Christ pour les hommes, et qu'il faut conséquemment y appliquer la maxime ou axiôme liturgique, *in eodem officio non fit bis de eodem*. Cette règle est-elle également applicable à la concurrence du Précieux Sang et du Sacré-Cœur? L'objet de ces deux fêtes est-il assez ressemblant, pour qu'on soit autorisé à dire que c'est le même? L'amour de Notre-Seigneur, dont le Sacré-Cœur est l'expression, s'est manifesté surtout de deux manières vers le temps de sa mort: par l'établissement du Sacrement de l'autel, et par l'effusion de son sang pour notre salut. Si donc il y a identité entre la fête du Sacré-Cœur et celle du S. Sacrement, en ce que celle-ci rappelle un des deux aspects de la première, il faudra en dire autant de la fête du Précieux Sang, qui rappelle l'autre aspect et en célèbre la mémoire. Partant, dans la concurrence de la fête du Précieux Sang et de celle du Sacré-Cœur, on récitera les vêpres de la fête qui jouit du rite le plus élevé sans faire commémoraison de l'autre.

La S. Congrégation l'a décidé par le décret que nous donnerons tout à l'heure.

On s'est demandé également s'il est permis ou non, à la messe solennelle du Précieux Sang, d'ajouter la collecte du S. Sacrement exposé. Nous venons de dire que cela est défendu ordinairement à la fête du Sacré-Cœur. Doit-on conclure de même pour le Précieux Sang? La chose nous paraît des plus douteuses. Il est vrai que, dans l'un et l'autre office, on célèbre le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais d'un

jouissant du rite double de 2e classe, a droit aux vêpres entières, on ne doit pas omettre la commémoraison du S. Sacrement. S. R. C. 12 mars 1836, in DUBIORUM, ad 1. Gardellini, *Ibid.*, n. 4623 (4772, 3e edit., vol. III, pag. 156).

côté c'est le Sang répandu pour le salut des hommes, de l'autre, le Corps et le Sang du Sauveur renfermés dans le mystère de l'Eucharistie. On conviendra pourtant que l'oraison du S. Sacrement fait allusion d'une manière toute spéciale à la Passion de Notre-Seigneur, et que l'Eucharistie y semble considérée plutôt comme sacrifice que comme sacrement. *Deus qui nobis sub Sacramento mirabili Passionis tuæ memoriam reliquisti.* En se plaçant à ce point de ue, on déciderait logiquement qu'à la messe du Précieux Sang, il ne faut pas faire mémoire du saint Sacrement exposé.

Voici maintenant le décret de Malines.

MECHLINIEN. I. Dominica prima Julii occurrit festum Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. C. Hoc vero anno, sequenti die, celebrandum erit ritu duplici majori festum Sacratissimi Cordis Jesu, translatum ex die hesterna, quæ erat dies fixa in Kalendario Mechliniensi. Quæritur utrum in secundis vesperis Pretiosissimi Sanguinis, omitti debeat commemoratio sequentis festi Sacratissimi Cordis, uti decretum fuit die 17 augusti 1771, in concurrentia octavæ Corporis Christi cum eodem festo Sacratissimi Cordis?

Resp. Ad I. Affirmative. Die 26 martii 1859[1].

20. Pour apporter un peu de variété, et nous conformer à tous les goûts, nous finirons cet article par quelques décisions relatives aux cérémonies de la messe.

La rubrique du Missel veut que les burettes soient de verre[2]: *Ampullæ vitreæ vini et aquæ.* Mais est-ce là une règle préceptive ou simplement directive? Les auteurs se sont partagés sur cette question. Janssens et, à sa suite, la plupart des auteurs cisalpins soutiennent que cette rubrique n'est pas préceptive, mais seulement de conseil. Voici comment s'exprime le célèbre rubriciste belge[3]: « Rubrica re-

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5281. vol. v, pag. 28.
(2) *Rubric. gener. Missalis*, part. I, tit. 20.
(3) *Explanatio Rubricarum*, pag. 238, edit. 3.

quirens ampullas vitreas, ponit speciem pro genere. Sufficit enim, ad licite celebrandum, quod habeantur quæcumque vascula ex qualibet materia, quibus vinum et aqua in sacrificio debite ac honeste ministrari possunt. Vascula tamen, seu ampullæ vitreæ sunt optimæ, tum quia per se sunt purissimæ, tum quod sic clarissime tam celebrans quam minister distinguere possunt vinum inter et aquam. » A l'encontre des liturgistes français et belges, un grand nombre de rubricistes italiens ont opiné pour l'obligation de la rubrique. « Nos dicimus, *dit Benoît XIV*[1], ampullas vitreas esse oportere, ut vinum ab aqua discerni possit. » Ce motif est grave assurément, et certainement suffisant pour que la règle soit obligatoire ou préceptive. Aussi le Pontifical romain a-t-il soin de rappeler que pour la messe basse de l'Evêque il faut préparer *pelviculum cum ampullis vitreis*[2]. La Congrégation des Rites a adopté ce sentiment, non toutefois rigoureusement, car elle tolère l'usage contraire, dans le décret ci-après.

Sancti Jacobi de Chile. Exorta controversia inter nonnullos canonicos metropolitanæ ecclesiæ S. Jacobi de Chile : an usus vigens in eadem civitate adhibendi ampullas auro vel argento elaboratas, tolerandus esset ; ad rem dirimendam S. R. Congregationi sequentia duo dubia proposita fuerunt, nimirum :

I. An uti liceat in missæ sacrificio ampullis aureis vel argenteis ? Et quatenus negative :

II. An consuetudo, quæ invaluit, prorsus improbanda sit in casu ?

S. R. C. respondendum censuit : Tolerandam esse consuetudinem. 28 aprilis 1866[3].

21. Est-il permis de se servir d'une petite cuiller pour mettre l'eau dans le calice, à l'offertoire ? Les *Mélanges théologiques*

(1) *De sacrific. Missæ*, lib. I, cap. 5, n. 8.
(2) *Subdiaconat. uni conferend.* Dans les nouvelles éditions.
(3) *Decreta authentica, etc.*, n. 5367, vol. V, pag. 70.

ont traité autrefois cette question[1]. Quoique persuadés que la réponse *servandam rubricam*, donnée par la Congrégation[2], était l'équivalent d'une réponse négative, ils pensaient néanmoins qu'on pouvait garder l'usage de la petite cueiller là où il existait. Mais la Congrégation a été beaucoup plus loin, et elle vient de déclarer que l'usage de la petite cuiller est permis partout, et qu'il n'a jamais été défendu.

BALTIMOREN. IV. Quum quæsitum esset an parvi cochlearis pro aqua in calicem infundenda usus esset licitus, S. R. C. respondit, anno 1850, die 7 septembris, servandam esse rubricam. Quæritur utrum verba intelligenda sint eo sensu, ut usus cochlearis in prædicto casu omnino prohibeatur?

Resp. Ad IV. Negative, seu usum parvi cochlearis non esse prohibitum. Die 6 februarii 1858[3].

22. Lorsqu'on reçoit un objet de la main du prêtre ou de l'Evêque, la règle du Cérémonial des Evêques[4] est, que l'on baise d'abord la main du célébrant et ensuite l'objet qu'on en reçoit. Toutefois il y a une exception pour les cierges et les rameaux que le célébrant ou l'Evêque distribue, après la bénédiction solennelle. A cause de la bénédiction spéciale qu'il vient de recevoir et des mystères qu'il représente, le cierge ou le rameau reçoit la première marque de respect; ainsi l'on baise d'abord le cierge ou le rameau, puis la main du prêtre qui le présente. Bien que les rubriques du Missel et du Cérémonial fussent assez claires à cet égard, la Congrégation des Rites a cru devoir les ratifier par le décret suivant.

BITURICEN. In accipiendis candelis et palmis, debentne canonici et alii osculari primum manum Episcopi, et postea candelam aut pal-

(1) Ire *série*, 1851-52, pag. 104. (2) 7 sept. 1850, in RUPELLEN, ad 13.
(3) *Decreta authentica, etc.*, n. 5256, vol. v, pag. 18.
(4) Lib. I, cap. XVIII, n. 16.

mam : an vero primum candelam aut palmam et postea tantum manum Episcopi?

Resp. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam. 16 sept. 1865[1].

23. La doctrine si nettement formulée de feu l'abbé Bourbon, sur l'usage des insignes accordés aux chanoines[2], quoique reposant sur de nombreux décrets, n'avait pas trouvé crédit auprès de tous les intéressés. Pour ôter tout motif de douter, le Vicaire-Général d'Amiens s'adressa à la S. Congrégation des Rites, et en reçut une réponse qui confirme de point en point les règles tracées par l'abbé Bourbon. En outre la S. Congrégation a déclaré que le prêtre qui, immédiatement après la célébration du mariage, doit offrir le saint Sacrifice pour les époux, sera revêtu de la chasuble. En effet, la cérémonie du mariage et la célébration de la messe sont si intimement unies dans le Rituel Romain, qu'elle ne paraissent faire qu'une seule et même fonction.

AMBIANEN. IV. Utrum canonicus habens usum rochetti, et cappæ vel mozzettæ, teneatur ea insignia deponere et induere superpelliceum : 1° Ad sacram communionem ministrandam fidelibus extra missam? 2° Ad celebrandum matrimonium? 3° Ad impertiendam benedictionem nuptialem, si aliquando detur extra missam? 4° In omni benedictione extra missam?

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5353, vol. v, pag. 66.

(2) *Introduction aux cérémonies romaines*, num. 228 : « Ce costume consistant dans le rochet et la mozette, lequel est tout à la fois habit de chœur et habit extraliturgique, n'est pas celui que l'on doit avoir lorsque l'on accomplit soi-même quelque cérémonie ; par exemple, lorsqu'on administre un sacrement, lorsqu'on officie aux funérailles ou à une procession, ou lorsqu'on fait une bénédiction. Pour faire ces cérémonies et autres semblables, le chanoine ne doit avoir ni la mozette, ni la cappa, mais s'il se trouve dans les circonstances où il ait le droit de porter les insignes canoniaux, et s'il veut user de ce droit, il peut garder le rochet sous le surplis qu'il doit revêtir pour ces cérémonies. »

V. Utrum pro superpelliceo uti valeat alba cum stola in pectus transversa, in casibus præfatis, præsertim in celebrando matrimonio, cum immediate post absolutionem ritus Matrimonii, missam pro sponso et sponsa celebraturus sit?

Resp. Ad IV. Ex decretis ejusdem S. C., Sacramenta administranda sunt cum cotta et stola, depositis cappa et mozzetta : potest tamen cotta superimponi rochetto. Ideoque ad primam dubii partem, affirmative; ad secundam, pariter affirmative; ad tertiam, benedictio nuptialis dari non potest extra missam, adeoque non esse locum dubio; ad quartam, affirmative.

Ad V. Si immediate sequitur missa, sacerdos, præter albam et stolam, induere debet etiam planetam. Atque ita rescripsit et servari mandavit. Die 31 augusti 1867[1].

24. Les prêtres qui, sans avoir entièrement perdu la vue, ont ce sens tellement affaibli qu'ils ne peuvent plus lire les différentes messes qui reviennent selon leurs jours au Missel, reçoivent du Saint-Siége le privilége de réciter, les dimanches et fêtes, la messe votive de la Sainte Vierge. La plupart des doutes relatifs à cette messe votive ont déjà été résolus par la Congrégation des Rites[2]. Cependant l'Evêque de Nole trouva bon d'en réunir quelques-uns et de les présenter encore à la S. Congrégation. Voici les réponses qui y furent données.

NOLANA. I. An sacerdos cui, ratione infirmitatis, aliave rationabili causa, a S. Sede potestas facta est celebrandi missam votivam de Beatissima Virgine, possit hujusmodi missam celebrare etiam in festis solemnioribus, vel diebus privilegiatis; ex. gr. in Nativitate Domini, in festo Pentecostes, in Dominica Palmarum? Et quatenus affirmative.

II. An teneatur semper adhibere colorem album, an respondentem festo?

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5382, vol. v, pag. 75.
(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Missa*, § I, n. 3.

III. An in festis solemnioribus, in hujusmodi missa votiva, teneatur addere *Credo* vel *Gloria*, sive privatim sive publice celebret?

IV. Quando in die, præter festum sancti currentis diei, recurrit alia collecta de sancto simplici vel de feria, tunc oratio eritne de Spiritu Sancto, prout præscribitur in rubricis generalibus, vel de sancto simplici aut de feria?

V. Addenda ne erit hujusmodi missæ votivæ collecta, si qua ab Ordinario loci præscripta est?

VI. In die Nativitatis Domini potestne hic sacerdos tres missas celebrare de Beata Virgine?

Resp. Ad I. Affirmative.

Ad II. Debet semper uti colore albo juxta alias decreta.

Ad III. Negative, præter *Gloria* in sabbatis.

Ad IV. Debet tantum illas orationes legere, quæ missæ votivæ conveniunt.

Ad V. Negative.

Ad VI. Negative, juxta alias decreta. Atque ita respondit et servari mandavit. Die 28 aprilis 1866[1].

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5364, vol. v, pag. 69.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE.

Introduction aux cérémonies romaines. — Compendium Rubricarum Breviarii et Missalis romani. — De l'usage de la cire dans les cérémonies religieuses. — Solution complète des questions liturgiques sur la Passion et les Litanies. — Prières et cérémonies de la dédicace ou consécration d'une église, selon le Pontifical romain. — La liturgie gallicane dans les huit premiers siècles de l'Eglise.

I. L'amour de la liturgie ne se refroidit pas dans l'Église, et chaque année, pour ainsi dire, voit éclore des œuvres durables. Les ouvrages que nous annonçons en tête de cet article ne datent pas tous de ces deux dernières années, quelques-uns remontent à quatre ou cinq ans, mais ils peuvent ne pas être connus de nos lecteurs, malgré leur mérite et leur importance, et l'on nous saura gré sans doute de les avoir signalés.

Le plus remarquable de tous est « l'*Introduction aux cérémonies romaines,* ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon, chez Bideaux, imprimeur de l'Evêché, 1864. » Ce livre n'est pas le seul toutefois qui soit sorti de la plume de feu M. Bourbon. En 1857, il avait, à la prière de Mgr l'Evêque de Périgueux, composé un *Règlement sur les cérémonies*, manuel qui fut rendu obligatoire dans tout le diocèse. Peu de temps après, il donna le *Petit cérémonial* des paroisses qui reçut partout le meilleur accueil[1]. Enfin, outre la part active qu'il avait prise aux

(1) « *Petit cérémonial paroissial selon le rite romain*, rédigé d'après

Synodes provinciaux et diocésains, dans lesquels il ne manquait pas d'être appelé, M. Bourbon était consulté de toutes parts, et toujours il aidait avec la plus rare condescendance et le plus grand dévouement les auteurs qui travaillaient à ramener l'observance des règles liturgiques romaines. Ses travaux, qu'il ne mesurait pas à ses forces, l'épuisèrent en peu de temps, et il sortit de ce monde, en 1863, à peine âgé de 45 ans, avant que l'impression de son *Introduction* fût terminée.

Ce livre, fruit de nombreuses et consciencieuses recherches, restera. Comme les traités des maîtres, Gavantus, Merati, Bauldry, il est et sera indispensable à tous ceux qui voudront obtenir une connaissance suffisante des choses et des actions liturgiques; car on ne peut, croyons-nous, trouver rien de plus complet et de plus exact sur la matière. Ajoutez à cela une modestie extrême, une modération peu commune, qui font que l'auteur s'efface et disparaît en quelque sorte, pour n'être qu'un simple narrateur de ce qu'il a recueilli chez les autres. Mais aussi on est en droit d'affirmer qu'il n'a rien omis, et il n'est guère d'observations consignées dans les livres, qu'il n'ait mises soigneusement à profit. C'est donc un ouvrage achevé sur la matière, et tant pour l'exactitude de la doctrine que pour la clarté et le détail de l'exposition, on n'oserait jamais espérer mieux. Plusieurs remarqueront sans doute que les divisions de l'ouvrage n'ont pas entre elles un rapport rigoureusement logique, mais nous ferons observer, pour la justification de l'auteur, que, dans

l'ordre des conciles provinciaux de Bordeaux tenus à Périgueux en 1856 et à Agen en 1859, par M. A. Bourbon, ex-professeur du séminaire, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon, revu par NN. SS. les Evêques de Périgueux, de la Basse-Terre et d'Angoulême, en un volume in-8°, chez Bideaux, à Lyon; à l'usage des dix diocèses de la province. 1861. »

ses vues, l'*Introduction* devait servir en quelque façon de commentaire au *Petit cérémonial paroissial*.

Il est à peine besoin de dire, que, sur diverses questions particulières, nous différons d'opinion avec l'auteur : l'occasion viendra même bientôt d'en discuter et combattre quelques-unes. Mais cette divergence d'idées ne nous empêche pas de rendre justice au mérite et à la valeur intrinsèque de l'ouvrage de M. Bourbon, dont nous allons maintenant donner une courte analyse.

Cet ouvrage est partagé en quatre parties. La première traite du *matériel liturgique* et comprend tout ce qui se rapporte à l'autel et à sa décoration, le sanctuaire, le chœur avec l'ameublement qui convient, les vases sacrés, linges d'églises et vêtements liturgiques. Sous ce dernier titre, l'auteur parle, entr'autres choses du surplis, du rochet, de la mozette, des burettes, calottes, anneaux et du costume des enfants de chœur, etc. Cette partie est très-développée et comprend non loin de deux cents pages. La seconde est moins étendue. Il y est question du clergé, des règles de préséance, des laïques, des chantres et du peuple. La troisième partie, qui ne le cède guère à la première, roule sur les diverses actions liturgiques. Au titre 1er, l'auteur s'occupe des salutations, génuflexions, inclinations, baisement, etc. Tout cela est fort bien détaillé et d'une manière intéressante. Aux titres suivants, il est question de l'entrée au chœur, tant individuelle que solennelle, de la tenue au chœur, de l'encensement, de la paix, de la prédication. Enfin dans la quatrième partie de son ouvrage, l'auteur s'occupe de ce qui concerne le chant, la musique et la sonnerie. Là on trouve rapporté, d'après le *Directorium chori* et les écrivains les plus autorisés, le chant des diverses parties de la liturgie, oraisons, épîtres, versets, leçons, absolutions, etc. On y voit également les règles à suivre dans l'emploi de l'orgue, et quelques explications sur la sonnerie.

Ce peu de mots suffiront pour donner un aperçu de cet excellent ouvrage que nous recommandons spécialement à nos confrères, et que nous voudrions voir dans toutes les bibliothèques.

II. Le *compendium rubricarum Breviarii et Missalis romani* (Jouby, 1869) a été composé avec intelligence et dans un but fort louable. L'auteur, que nous croyons être un professeur du séminaire d'Orléans, avait remarqué que plusieurs des traités de liturgie publiés en France, et adoptés comme classiques, ne s'occupent que des cérémonies et ne touchent aux règles que très-incidemment. Pour remplir ce vide, il résolut donc de résumer en quelques pages les rubriques qui dirigent la récitation de l'office et la célébration du S. Sacrifice, abstraction faite de tout ce qui est cérémonial; et pour mieux inspirer le goût de les étudier, il se crut obligé d'abréger son travail le plus possible. L'ouvrage est divisé naturellement en deux parties. La première trace les règles de l'office divin, et comprend quatre chapitres en 30 pages. Les rubriques de la messe sont expliquées dans la deuxième partie, en six chapitres, qui sont suivis de trois petits appendices, et d'un tableau relatif à la messe.

L'ouvrage entier n'a que 75 pages : ce n'est pas de quoi effrayer, comme on voit.

Malheureusement l'auteur n'a pas toujours su éviter les deux écueils auxquels conduit presque fatalement un travail de ce genre. Trop court, on risque d'être inexact, ou incomplet. Veut-on au contraire trop bien indiquer les exceptions, préciser les distinctions, la phrase s'entortille et devient obscure.

Il est aussi à regretter que la révision du livre n'ait pas été confiée à un rubriciste plus expert. Chose étrange, l'*errata*, placé en tête du volume, modifie, et en les modifiant, rend répréhensibles des propositions qui eussent été soutenables, si on n'y avait pas touché. Ainsi, dans la première correction, le réviseur exige que l'église soit consacrée,

pour que le titulaire de cette église ait droit à l'office. L'auteur disait avec plus de vérité, page 68, n. XLII, qu'on y est tenu, *etiamsi ecclesia fuerit tantum benedicta*[1]. Une autre correction, se rapportant à la page 28, prétend que les offices concédés et attachés à un dimanche ou à une férie, peuvent être transférés sans indult. C'est le contraire qui est vrai, comme l'enseignait l'auteur[2]. Il nous semble enfin que l'énoncé de la règle, qui concerne la préface aux messes votives, n'est ni plus exact, ni plus clair que la proposition de l'auteur, page 48[3].

Ne pouvant signaler ici toutes les observations que nous avons faites sur le petit *compendium* dont nous parlons, nous nous bornerons à quelques-unes des plus marquantes. Page 8, n. XIII, il faut lire, que les hymnes de l'office du Sacré-Cœur ont la doxologie *Jesu tibi sit,* quand cet office est celui qui répond à la messe *Egredimini*. Page 13, 6°, la neuvième leçon *doit* être unie à la huitième, lorsqu'elles sont historiques. Page 15, 6°, aux premières vêpres de sainte Elisabeth, c'est pour le suffrage de la sainte Vierge que varie le verset *ora pro nobis*. Page 17, n. XXVIII, on n'a pas excepté le temps des octaves, pour la récitation des prières et des suffrages, aux semi-doubles.

Page 18, n. XXX, nous trouvons une nouvelle définition des *Dominicæ majores :* ceux, dit l'auteur, qui ne s'omettent jamais, et auxquels on ne lit pas la 9e leçon du simple. Et le dimanche *in albis?*

(1) Nous venons, dans un article sur les décrets récents de la Congrégation des Rites, d'établir que le nouveau décret qui a guidé le réviseur de l'ouvrage n'a pas le sens qu'il lui a attribué. V. ci-dessus, pag. 364-370.

(2) Voir les décisions nombreuses rapportées au *S. R. C. Decreta*, V. *Translatio*, § 2, n. 7. Il n'y a d'exception que lorsque les offices sont imposés *de præcepto* par le Saint-Siége.

(3) La décision qu'on a voulu analyser se trouve dans la même collection, V. *Missa*, § v, n. 17, pag. 229. Elle est de 1853.

Aux pages 22, n. XXXII, 3°, et 28, n. XXXVI, 5°, il y a une contradiction quant aux fêtes doubles qui sont admises la veille de l'Epiphanie.

Cela suffit pour l'office, passons aux règles de la messe. Il est dit, page 32, n. II, qu'une nappe pliée en deux suffit *pro ara portatili :* sur quoi est fondée cette restriction? Page 38, 5°, on prescrit trois oraisons aux semi-doubles, à moins qu'il n'y ait ou une commémoraison à faire, ou une oraison commandée. Mais dans la première exception, il ne se dit que trois oraisons, tandis qu'il en faut quatre dans la deuxième. Page 49, n. XXII, on indique pour deuxième oraison, à la messe votive des Princes des Apôtres, celle de la sainte Vierge, *concede nos.* Cette opinion n'est plus soutenable aujourd'hui [1]. N'est-ce pas aussi une opinion moins probable et peu sûre en pratique, qu'on satisfait par la messe de la férie à l'obligation de célébrer *pro defunctis*, page 55, 5°? De même peut-on affirmer généralement, que la messe simplement chantée jouit des priviléges de la messe solennelle pour les morts, page 56, n. XXVI? Les décrets paraissent formellement opposés à cette doctrine.

Page 60, n. XXIX. Le Missel laisse une faculté, dont il n'est pas fait mention, d'employer, à l'une des quatre messes des morts, l'épître et l'évangile d'une autre de ces messes. N'est-ce pas trop large de dire que, *in omni casu*, les chantres peuvent omettre quelques strophes du *Dies iræ*, page 61, n. XXX, 4°? Le manque de temps, la fatigue des chantres sont les raisons alléguées dans la demande de l'Evêque de S.-Brieuc, et il en faut, semble-t-il, tenir compte. L'absoute, dit-on, n'est pas défendue, après la messe du jour, pourvu

(1) C'est l'oraison *Concede*, la première *inter diversas* qu'il faut dire alors, selon le décret du 15 mai 1819. Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Oratio*, n. 3, p. 304. Cette oraison est en effet la première en ordre *ad poscenda suffragia sanctorum*, et la Sainte Vierge y est tout spécialement invoquée.

qu'on ne place la tombe qu'après la messe, page 62, 7°. Est-ce bien là ce que veulent les décrets? Elle n'est, ajoute-t-on, d'obligation que le corps présent. Mais si les funérailles avaient lieu, quand le cadavre a été enterré, et n'est pas même entré dans l'église, comme au temps d'épidémie, l'absoute ne serait-elle pas de rigueur? C'est d'ailleurs contraire au Cérémonial des Evêques (lib. II, cap. 30, n. 26), et d'autre part la Congrégation des Rites n'a décidé que pour l'anniversaire

Nous nous arrêtons. Ce que nous avons dit suffira pour faire apprécier l'ouvrage. Si la révision en était confiée à un liturgiste plus capable, ce *compendium* pourrait devenir un guide excellent pour le clergé employé dans le ministère des âmes. Il est substantiel, méthodique, et comprend à peu près tout ce qu'il faut savoir pour célébrer convenablement, et bien réciter le Bréviaire.

III. *De l'usage de la cire dans les cérémonies religieuses*, par l'abbé Chevalier. Annecy, 1868. Tel est le titre d'une brochure très-courte et très-substantielle, qui ne manque pas d'utilité. La cire est exigée rigoureusement par l'Eglise dans la célébration des saints mystères : des bougies de toute autre matière sont strictement prohibées ; il importe donc aux curés de s'assurer que les cierges, qu'ils consomment à l'autel, sont bien de cire et ne sont pas fabriqués avec une autre substance. Voilà les idées que développe l'auteur dans ses deux premiers chapitres. Au troisième, il indique les moyens, de se prémunir contre la falsification des cierges, et d'y reconnaître la présence du suif, de la résine, des os, de la farine, etc. Les procédés à employer sont à la portée de tout le monde, mais comme l'ajoute sagement l'auteur, le moyen le plus sûr et le plus économique est de s'adresser à un fabricant consciencieux. Or, à Annecy, on peut se procurer des cierges en cire pure d'abeilles, au prix de 5 fr. 50 ou 6 fr. le kilo, selon que la qualité est du pays, ou de l'étranger. Les cierges en cire jaune fabriqués ne coûtent que 4 fr. 50 le kilogramme.

IV. L'opuscule, que nous annonçons à la suite du précédent, est un peu plus volumineux, il comprend 90 pages grand in-8° compact. Il a pour titre : « *Solution complète des questions liturgiques sur la Passion et les Litanies*, ou exposé théorique et pratique des règles liturgiques tant du chant de la Passion, la Semaine-Sainte, que de sa récitation avant la messe paroissiale, ainsi que des Litanies en général, et de celle du saint Nom de Jésus en particulier, par François Xavier Marette, prêtre. Lyon et Paris, 1868. » Le but de l'auteur est expliqué dans la préface : il veut concourir à amener en France la conformité complète avec Rome, et obtenir en tous points l'observance exacte des prescriptions liturgiques. «Simple écrivain, *dit-il*, je me borne, dans l'intérêt de la vérité, de l'ordre et du culte, à exposer et à défendre les saintes règles liturgiques, en en laissant à qui de droit l'application. Malgré même mes études liturgiques, fortifiées par quarante ans d'expérience sacerdotale, je ne prétends nullement m'imposer comme auteur, désirant que toute l'autorité soit réservée aux citations dont j'appuie ma doctrine, que je crois être celle même de la sainte Eglise romaine, notre mère et maîtresse à tous, à laquelle je suis pleinement soumis et dévoué. »

Après cette déclaration, l'auteur entre en matière. Il recherche l'origine de la récitation de la Passion et conclut que « quoique l'usage de la Passion, le vendredi saint, soit de toute antiquité, cependant le nombre et la qualité des Passions récitées, ainsi que les jours de la Semaine-Sainte où elles se disaient, ont varié selon les temps et les lieux. A part ces variétés de rites, il est avéré que dans l'Eglise romaine, la distribution actuelle des quatre Passions remonte à une très haute antiquité. » Cela posé, il en vient à l'examen et à la discussion du décret porté le 10 janvier 1852, sur la demande de l'Evêque de Monte Pulciano en Toscane. Le Prélat exposa que la coutume suivante existait dans son

diocèse : « Feria tertia et quarta majoris hebdomadæ canitur Passio a duobus, sed vocem Christi dat ab altare sacerdos celebrans. » La Congrégation répondit : *Permitti posse defectu ministrorum.* Ce décret signifie bien certainement que, si la troisième partie est chantée par le célébrant, les deux autres sont confiées à deux prêtres ou diacres, selon l'exigence des livres liturgiques. Toutefois, parmi les écrivains partisans des coutumes locales, il s'en est rencontré quelques-uns qui prétendirent que, grâce à cette décision, des chantres laïques pouvaient chanter des parties de la Passion : il suffisait que la partie du Sauveur fût confiée au célébrant. Ils affirmaient et ne prouvaient pas. Cependant ils eussent dû démontrer que la S. Congrégation abandonnait la doctrine qu'elle avait soutenue et défendue jusque là, et que, pour Rome, la Passion n'est pas un récit évangélique dont le chant est depuis très-longtemps réservé à des diacres. Mais ils ne l'ont pas tenté. M. Marette, ne s'est pas borné à retracer les principes : il a reçu du Vicaire-Général de Monte Pulciano la preuve que l'interprétation donnée par M. De Herdt et autres auteurs n'était ni celle de l'Evêque consultant, ni celle de la S. Congrégation.

Un des plus savants consulteurs de cette Congrégation, M. Marchesi, Lazariste, lui donna la même réponse ; en sorte qu'il n'y a pas à concevoir le moindre doute sur le sens du terme : *duobus cantoribus.* On ne doit pas entendre par là deux laïques, revêtus ou non de surplis, ni même des abbés tonsurés et minorés, mais deux diacres ou deux prêtres, lesquels seuls ont reçu le pouvoir de chanter l'évangile[1].

(1) L'interprétation de M. Marette a reçu la plus éclatante confirmation de la Congrégation des Rites, dans le décret suivant : « SANCTI MARCI. X. In cantu Passionis textus evangelicus potestne cantari ab organista, maxime qui sit clericus minorista, vel saltem subdiaconus? R. Ad X. *Negative* Die 22 martii 1862.» *Decreta authentica, etc.*, n. 5318, vol. v, pag. 51.

Ce point établi, l'auteur entre dans le détail des cérémonies de la Passion, tant pour les grandes que pour les petites églises. Cette partie est aussi fort bien traitée, et l'auteur y reproduit la doctrine de nos rubricistes les plus autorisés.

Il est d'usage, en un grand nombre de paroisses de la France, de réciter tous les jours, avant la messe, sans en excepter les fêtes ou les dimanches, la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, depuis la fête de l'Invention jusqu'à celle de l'Exaltation de la sainte Croix. Cette pratique, n'ayant pas été réglée par les rubriques, est à peu près abandonnée à l'arbitraire. « Le plus souvent le prêtre, en aube et en étole, récite la Passion du côté de l'évangile ; j'en connais qui, pour éviter de retourner à la sacristie et de changer le livre, la récitent tout habillés, comme pour la messe, et immédiatement avant, du côté de l'épître. Les uns ne font aucune cérémonie ; d'autres observent tout le cérémonial du vendredi-saint, moins celui de l'évangile ; mais tous, je crois, récitent la Passion tous les jours, sans exception d'aucune fête. » L'auteur fait la critique de ces divers usages, en prenant pour guides les décrets de la S. Congrégation des Rites, et il conclut que le prêtre ne peut revêtir que le surplis, sans étole, soit avant, soit après la messe ; que cette action extraliturgique ne comporte aucune solennité ; que la récitation en doit être supprimée à certains jours plus solennels où cette action tout empreinte de tristesse contrasterait par trop avec la joie des fêtes ; et qu'enfin la coutume contraire ne saurait prévaloir contre ces règles.

Nous ne pouvons nous arrêter à la seconde partie qui traite des Litanies en général et des Litanies du S. Nom de Jésus en particulier. L'auteur y rappelle l'ancienne discipline de l'Eglise sur cette matière et les modifications que les nouveaux décrets y ont apportées. Ces différents points sont traités avec clarté et méthode.

En somme, l'opuscule de M. l'abbé Marette est un bon livre qui sera lu avec autant de fruit que d'intérêt.

V. Les éditions du Pontifical romain avec chant ont toujours été fort difficiles à trouver, et en général peu portatives. De là un grand inconvénient quand il s'agissait de consacrer une église. Les chantres manquaient de livre et le chant variait quelquefois suivant les diverses éditions. On comprit donc la nécessité de faire un extrait portatif du Pontifical, et de réunir dans un petit volume tout ce qui concerne la consécration des églises. Ce volume a pour titre : *Prières et cérémonies de la dédicace* ou *consécration d'une église, selon le Pontifical romain*, et il vient d'en paraître une nouvelle édition, chez M. Dessain à Liége. Il est terminé par un appendice sur la manière de construire un autel fixe et quelques autres indications utiles.

VI. Nous remettons à un autre cahier l'examen du dernier ouvrage que nous annonçons. Il mérite une mention détaillée tant par l'importance du sujet que par la perfection du travail. On peut, sans craindre de se tromper, le comparer à ce que nous ont laissé de meilleur, en fait d'érudition ecclésiastique, les célèbres Bénédictins de la Congrégation de St.-Maur, et, après l'avoir lu, chacun doit se dire que la question est terminée, que tout doute a disparu. Nous nous bornons pour aujourd'hui à en donner le titre complet. « *La Liturgie gallicane dans les huit premiers siècles de l'Eglise.* Observations historiques et critiques publiées à l'occasion du retour de l'Eglise de Lyon à son antique liturgie, par M. Louis Marchesi, prêtre de la Congrégation de la Mission, Consulteur de la S. Congrégation des Rites; traduites de l'Italien par Mgr Gustave Gallot, Camérier d'honneur de Notre très-saint Père le Pape, chanoine honoraire de Luçon. Avec l'approbation et l'autorisation de S. Em. Mgr le cardinal de Bonald, Archevêque de Lyon. Pélagaud fils et Roblot. Paris et Lyon, 1869. »

CONSULTATION I.

1° Un autel fixe dans la consécration duquel les onctions des quatre angles n'ont pas été faites, au point de la jonction de la pierre avec le massif, parce que ce point était couvert par une enveloppe en bois ainsi que tout le reste de l'autel, est-il validement consacré? Les onctions peuvent-elles être remplacées par d'autres sur le bord de la pierre non couvert de bois, et faites vis-à-vis des angles?

2° Quand, dans une ordination, il n'y a que des tonsurés ou des minorés, ou des tonsurés et des minorés, l'oraison pour les ordinands doit-elle être dite, soit que l'ordination se fasse *intra missam,* soit qu'elle ait lieu *extra missam?*

1. Laissant de côté la splendeur des cérémonies, nous voyons la différence principale qui existe entre la consécration d'un autel fixe et la consécration d'une pierre portative, *aræ portatilis*, dans l'onction finale; onction qui se pratique à la jonction de la table d'autel avec la base, dans les autels fixes, et qui n'a pas lieu pour les autels portatifs.

On peut s'assurer, par la lecture du Pontifical romain, que, hormis celle-là, les mêmes onctions se font sur les pierres portatives et sur la table des autels fixes, et que la différence des prières est peu considérable. Rappelons encore, après Catalano[1], que cette onction finale des autels fixes n'est pas très-ancienne, et qu'on n'en trouve pas de traces avant le 13e siècle. Enfin observons que du texte même du Pontifical, il semble résulter que l'autel est censé consacré avant cette dernière onction[2].

(1) Tom. II, pag. 181. Edit. Paris, 1851.

(2) L'Evêque dit, en effet, dans la prière qui précède immédiatement:

Cela posé, nous répondons que si les reliques ont été placées dans la table même de l'autel, c'est-à-dire dans la pierre qui couvre le massif, bien que les onctions angulaires de jonction n'aient pas été faites, l'*autel est consacré*, au moins *ad modum aræ portatilis*.

Si, au contraire, les onctions finales n'ayant pas eu lieu, les reliques sont placées dans le massif ou base, il est fort probable que l'*autel n'est pas consacré*. Il ne l'est pas comme pierre portative, puisque la table ne renferme pas de reliques. Il ne le serait pas non plus comme autel fixe, puisque l'onction du S. Chrême n'a pas uni la table au massif. Et cependant le Pontifical requiert formellement d'unir la table à la base par l'onction : « Inungit in modum crucis conjunctionem mensæ seu tabulæ altaris, et tituli sive stipitis, quatuor angulis, quasi illa conjungens : » ayant soin, dit le Manuel de Liége, de faire cette croix partie sur la table d'autel, partie sur la base, comme pour les unir [1].

D'un autre côté, le sentiment contraire qui tient pour la consécration ne manque pas tout à fait de probabilité. Il s'appuie sur les deux motifs que nous avons touchés plus haut en passant. Savoir d'abord, sur ce que cette onction de jonction n'est pas très-ancienne, et que pendant un grand nombre de siècles, l'Eglise a consacré des autels fixes sans l'employer. Ensuite sur ce que, d'après la prière du Pontifical, l'autel semble consacré avant cette dernière onction. Ce serait donc alors un rite simplement intégrant et non essentiel pour la consécration.

Notre honorable consultant verra si l'enveloppe de bois dont il parle a empêché l'onction qui se fait à la fois

« Ut quod nunc a nobis.... SS. Chrismatis unctione delibutum est, placeat tibi, atque altare maneat perpetuum, et quidquid *deinceps* super illud oblatum sacratumve fuerit, dignum fiat tibi holocaustum. »

(1) *Prières et cérémonies*, page 88.

sur la table et sur la base ; et, dans cette hypothèse, si les reliques ont été insérées dans la table ou le massif. Il n'aura qu'à appliquer aux suppositions qui seront vérifiées les principes que nous venons d'établir.

2. Les nouvelles éditions du Pontifical romain renferment les règles à suivre et les prières à réciter pour la collation de la tonsure ou des ordres soit mineurs, soit majeurs, à un seul ordinand. Ces règles établissent que la tonsure et les ordres mineurs peuvent être conférés en trois temps différents, au choix de l'Evêque : ou tout à fait hors la messe, ou immédiatement avant ou après la messe, ou enfin pendant la messe, comme aux ordinations générales. Voici ce qui est statué pour la tonsure : « Si extra missarum solemnia, *quocumque scilicet die, hora et loco*, minus solemniter tonsura conferatur, Pontifex... accedens ad faldistorium, ante medium altaris, si sit in capella, vel in loco convenienti sibi paratum, sedet... Vel si ante immediate, vel post missam privatim celebratam conferatur, Pontifex, deposita planeta, vel ea indutus, et mitra simplici, accedens ad faldistorium ante medium altaris positum, sedet... Vel denique si tonsuram tantum in privatæ missæ celebratione cum mitra simplici, vel etiam cum aliquo ex majoribus ordinibus intra missarum solemnia pontificaliter paratus conferat Episcopus,... post introitum tonsura conferri debet... aut dicto *Kyrie eleison*, ad tonsuram proceditur. »

Les mêmes règles, dans une certaine proportion, existent pour les ordres mineurs. « Si extra missarum solemnia, *dominicis* diebus scilicet et *festivis*, in *mane* tantum, minus solemniter conferantur, Pontifex... accedens ad faldistorium ante medium altaris sibi paratum sedet... Vel si ante immediate, vel post missam privatim celebratam conferantur... Vel denique si minores tantum ordines in privata missæ celebratione cum mitra simplici, aut etiam cum aliquo ex majoribus..... » Comme pour la tonsure.

Lorsque la tonsure et les ordres mineurs se confèrent tout à fait hors la messe, selon la première supposition du Pontifical, l'Evêque ne doit et ne peut pas réciter la prière spéciale pour les ordinands. La fonction n'a aucun rapport, aucune liaison avec la messe ; d'autant plus que nulle part, il n'est spécifié que l'Evêque est obligé de célébrer ce jour-là.

Pour la troisième supposition, quand l'ordination se fait pendant la messe, l'Evêque doit ajouter cette prière spéciale. Le Pontifical ne fait pas de distinction et la fonction fait alors partie intégrante de la messe.

Quant à la deuxième supposition, nous distinguerions volontiers. Si l'ordination se fait après la messe, nous ne voyons pas sur quel motif on s'appuierait pour exiger la prière spéciale *pro ordinatis*, puisque l'ordination n'a pas eu lieu. Si, au contraire, l'ordination a lieu immédiatement avant la messe célébrée par le Prélat, il nous semble que, sans être d'obligation, la prière spéciale peut cependant être ajoutée, à cause de la liaison qui existe alors entre l'ordination et la messe.

CONSULTATION II.

1° Quand il y a une commémoraison aux fêtes de première classe, faut-il encore mettre l'oraison commandée du Saint-Esprit, sous une seule conclusion avec l'oraison du jour? Aux messes de deuxième classe, s'il n'y a pas de commémoraison, faut-il deux conclusions [1] ?

2° Dans l'administration du Baptême, faut-il toujours mettre le genre, c'est-à-dire, si l'on baptise une fille, doit-on toujours mettre le féminin là où se trouve le masculin ?

3° Si la Sainte Vierge est patrone du lieu, sous le titre de la Nativité, comment faire la solennité le dimanche suivant ?

(1) Aux doubles de seconde classe, cette oraison doit être dite sous sa conclusion propre. V. *Nouvelle revue théologique*, tom. I, pag. 543 et suiv.

4° N.-D. de la Merci étant transférée au samedi, veille de N.-D. du Rosaire, quelles seront les vêpres, le samedi?

5° Aux retraites ecclésiastiques, est-ce qu'un curé, pour réciter l'office avec tous les retraitants, peut quitter son office propre, par exemple, le dernier jour de l'octave de son patron, et prendre l'office marqué au directoire?

Agréez, etc.

Réponse. 1° S'il y a une autre commémoraison à faire, en une fête double de 1re classe, l'oraison commandée sera placée après cette commémoraison. Telle est la règle tracée par la Congrégation elle-même, relativement à l'oraison du S. Sacrement exposé. Le 23 juillet 1736, *in* Brugen, il avait été déclaré qu'aux fêtes solennelles de 1re et de 2e classe, la mémoire du S. Sacrement exposé devait se faire *sub unica conclusione*. Ce sont bien les termes du décret *in* Tuden. 7 sept. 1816, selon lequel la S. Congrégation ordonne de dire la collecte commandée du Saint-Esprit, *in duplicibus primæ classis sub unica conclusione*. Or, on demande à la Congrégation : « Estne intelligendum de festis etiam in dominica occurrentibus? Tunc commemoratio SS. Sacramenti cui orationi conjungenda? Nonne orationi Dominicæ? » Elle répondit, le 3 mars 1761, qu'alors il fallait unir l'oraison du S. Sacrement à la commémoraison du dimanche[1].

Il en sera donc de même de l'oraison commandée, et l'on ne voit aucune raison de lier si intimement l'oraison commandée à celle du jour, comme cela a lieu en quelques autres circonstances.

2° Quand on baptise une fille, là où se trouve le masculin, il faut mettre le féminin. C'est l'indication du Rituel Romain même. Après la triple insufflation, qui se fait parmi les premières cérémonies, il ordonne au prêtre de poursuivre *Exi ab eo*, vel *ab ea*. Le changement de genre n'étant pas plus

(1) *S. R. C. Decreta*, V. *Commemoratio*, § 1, n. 1.

logiquement amené là que dans les autres prières, il s'ensuit qu'on doit dans toutes remplacer le masculin par le féminin. C'est du reste ce que la S. Congrégation des Rites a décidé pour un autre sacrement, dans les rubriques duquel le changement de genre n'est pas non plus indiqué.

Dub. LXIII. Utrum in ℣℣ et ℟℟ qui in administratione Extremæ Unctionis post unctiones factas dicuntur, et in tribus orationibus quæ sequuntur, facienda sit variatio generis, quando recitantur pro muliere, dicendo ℣ *salvam fac ancillam tuam*, et similiter de aliis : sicuti variatio generis indicatur a Rituali in ritu benedictionis apostolicæ in articulo mortis, et a Pontificali in confirmatione unius?

Dub. LXIV. Similiter quæritur an in litaniis brevibus in ordine commendationis animæ, quando preces recitantur pro muliere, variandum sit genus, et etiam numerus quando recitantur pro pluribus? Et an in orationibus et precibus ejusdem commendationis similiter fieri debeat variatio, ubi sensus eam exposcit?

Resp. Ad 63 et 64, *Affirmative.* 12 aug. 1854 *in* Lucionen.

On voit que la même raison s'applique au Baptême. On mettra donc le féminin partout, excepté à l'exorcisme qui précède l'*Ephphetha*, dans lequel le terme *plasmate* est neutre et s'applique aux deux sexes.

3° La difficulté vient ici de ce qu'en une fête de la Sainte Vierge, on ne peut chanter une autre messe votive *de Beata*. D'après cette règle, au lieu de la messe votive de la Nativité, on prendrait la messe affectée au dimanche, celle du saint Nom de Marie.

Mais on peut trouver deux réponses à cette difficulté. 1° Notre cas diffère notablement de celui qui a été examiné par la S. Congrégation des Rites. Et d'après ses propres principes, rien ne convient mieux que la messe de l'octave [1]. « Cautum est per decreta ut minime locum habeant missæ

(1) In Mechlinien. 5 sept. 1851. Cfr. *S. R. C. Decreta*. V. *Missa*, § XI, 6.

votivæ B. M. V. intra ejusdem octavas ; quæ si dicendæ sint, de octava currente celebrantur. » 2° La messe ordonnée par Caprara au dimanche suivant n'est pas une messe votive, mais la messe de la fête. « Canetur tamen una missa solemnis de *festo illo,* » dit le Cardinal-Légat, et s'il ajoute *more votivo cum unica oratione*, c'est à cause que cette messe n'est pas conforme à l'office. Si donc la messe doit être celle de la fête, si comme l'affirme la Congrégation elle-même : « Missæ hujusmodi per speciale indultum concessæ ordinantur ad solemnitatem in populo recolendam[1], » on ne devra nullement s'inquiéter des décrets qui semblent opposés, puisqu'ils se rapportent à des cas tout à fait différents, mais chanter la messe de la Nativité de la Sainte Vierge, le dimanche fût-il le jour consacré au saint Nom de Marie.

Nous estimons que ce sentiment doit être suivi en pratique.

4° La Congrégation des Rites a décidé, pour un cas similaire, qu'il fallait donner les vêpres entières à la fête dont on a fait l'office ce jour-là. « Aliquando transfertur Patrocinium B. M. V. ad 17 vel 19 decembris, quo casu concurrit in primis aut secundis vesperis cum officio Expectationis Partus ejusdem B. M. V. Quæritur quomodo in his casibus disponendæ sint vesperæ ?

» R. Totum de præcedenti in utroque casu, nihil de sequenti. 27 mars 1779. ORD. MIN.[2] »

5° Chacun des retraitants doit réciter son office. Pour prendre l'office commun, il faudrait un indult du Souverain-Pontife, ainsi que l'a déclaré la Congrégation des Rites, le 12 août 1854, *in* LUCIONEN. ad dub. 41. C'est ce que l'on pourrait encore déduire de l'indult qui permet aux Evêques qui se trouvent à Rome pour le Concile de suivre le calendrier romain.

(1) In LUCIONEN. ad v.

(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Concurrentia*, § 2, n. 1.

CONSULTATION III.

Messieurs,

Permettez-moi de vous demander une réponse, dans votre excellente *Revue Théologique*, à la question suivante :

Quand une fête à laquelle est attachée l'obligation de célébrer PRO POPULO *se trouve transférée à jour fixe*, l'obligation n'est-elle pas en même temps transférée à ce jour?

Le cas se présente pour le curé d'une paroisse dont le patron est saint Christophe (25 Juillet), saint Jacques, Apôtre, devant alors être transféré *in diem fixam*.

Veuillez agréer, etc.

RÉPONSE. L'obligation qui incombe au curé d'appliquer la messe pour ses paroissiens est corrélative de celle qui, suivant le droit fixé par Urbain VIII, incombe au peuple d'entendre la messe, et de s'abstenir du travail. Elle est donc intimement liée avec ce qu'on appelle liturgiquement la solennité. Lorsqu'un office est transféré, par suite de l'occurrence d'une fête supérieure, la solennité ne se transfère pas[1], ni conséquemment l'obligation du curé d'appliquer la messe pour son peuple. Il n'y a nulle différence, que la translation soit accidentelle, ou qu'elle soit perpétuelle. Tels sont les principes consacrés par la Congrégation des Rites[2], et par les lettres apostoliques de S. S. Pie IX, glorieusement régnant, *Amantissimi*[3].

D'après cela nous répondons que le curé a satisfait à son obligation, en célébrant pour ses paroissiens, le jour du patron, S. Christophe, et qu'il n'est nullement tenu de faire la même application, le jour où il récite l'office de S. Jacques.

(1) Il n'y a que de très-rares exceptions à cette règle.

(2) *S. R. C. Decreta*, V. *Translatio*, § II, n. 8.

(3) *Nouvelle revue théologique*, pag. 332 et ss.

CONSULTATION IV.

1° Quand on consacre une Eglise, est-il nécessaire de placer les croix sur les murs des nefs latérales, ou suffirait-il de les placer sur les colonnes qui séparent la nef du milieu des bas-côtés?

2° Au jour anniversaire, peut-on encenser ces croix, ainsi que cela se pratique dans certains diocèses?

3° Quand on est obligé de transférer la fête de l'Annonciation après Pâques, et qu'on ne peut la placer au lundi de Quasimodo; cette fête jouit-elle des mêmes priviléges pour le mardi, ou bien doit-elle en ce cas se transférer d'après les règles générales?

4° Les petites chapelles que l'on construit dans les séminaires pour que les professeurs aient plus de facilité de dire leur messe plusieurs à la fois, peuvent-elles être érigées sans l'autorisation du Saint-Siége, et peut-on par suite les considérer comme oratoires publics? Peut-on en dire autant des chapelles établies dans certaines maisons d'éducation pour servir de lieu de réunion aux congrégations, et serait-il permis d'y dire quelquefois la messe avec la permission seulement de l'Ordinaire?

5° Les confesseurs de religieuses, qui cessent leurs fonctions après trois ans, pourraient-ils, au bout d'un certain temps, être nommés de nouveau confesseurs dans la même maison pour trois autres années?

6° Que faut-il penser de certaines indulgences de plusieurs milliers d'années que certains Manuels du Rosaire prétendent avoir été accordées aux membres de cette Confrérie?

Réponse. 1. Les croix doivent nécessairement être faites sur les murs de l'église : le Pontifical romain l'ordonne expressement[1] : « Depingantur *in parietibus* ecclesiæ intrinsecus per circuitum duodecim cruces circa decem palmos super terram, videlicet tres pro quolibet ex quatuor parietibus, et ad caput cujuslibet crucis figatur unus clavus, cui affigatur una candela unius unciæ. » Un peu plus loin il porte encore[2]: « Pontifex incipiens retro altare et procedens

(1) *De ecclesiæ dedicatione*, § 5. (2) *Ibid.*, § 67.

ad ejus dexteram, inungit chrismate cum pollice dextero singulas duodecim cruces in parietibus ecclesiæ depictas, ad unamquamque crucem dicens... Et peruncta qualibet cruce, mox accepto thuribulo illam incensat triplici ductu. »

Tous les anciens Pontificaux contiennent la même règle : « Deinde vadit Pontifex in circuitu ecclesiæ *per parietes* de dextro usque in dextrum faciens crucem cum pollice de ipso chrismate, » dit le Sacramentaire de S. Grégoire[1]. Un très-ancien Ordre romain statue également : « In circuitu ecclesiæ vadat Pontifex, et faciat crucem per parietes cum pollice suo de ipso chrismate in duodecim locis, tres in oriente, tres in australi, tres in occidente, tres in septentrione; primo in dextra parte et sic in circuitu. » On trouve également dans un très-ancien Pontifical anglais : « In circuitu ecclesiæ per parietes... » Ces témoignages sont empruntés au commentaire de Catalano[2], qui en rapporte encore d'autres. Nous avons eu également la curiosité de lire les *Ordres antiques* des divers pays édités par Martène. Tous, il y en a onze, à l'exception du premier qui est très-court, mentionnent l'onction des croix *in parietibus*, ou *in circuitu ecclesiæ*[3]. Enfin Durand, évêque de Mende, écrivain du 13e siècle, dit dans son Rational[4] : « Cruces in parietibus Ecclesiæ depictæ chrismantur .. Cruces igitur per quatuor ecclesiæ parietes illuminantur et chrismate inunguntur. »

D'après l'enseignement commun des canonistes, c'est la bénédiction ou consécration des murs qui opère la consécration de l'église. Pour que l'enceinte tout entière soit bénite, il faut que les murailles qui la contiennent soient bénites. C'est pourquoi on asperge les murailles par trois

(1) *Oper.* tom. III, col. 149, edit. Bened.

(2) *In Pontif. roman.* tom. II, pag. 171, edit. Paris 1851.

(3) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, lib. II, cap. 13.

(4) Lib. I, cap 6, num. 27 et 29.

fois à l'extérieur, et autant à l'intérieur. C'est pourquoi encore les onctions se font sur les murs. Aussi est-il certain qu'une église ne perd sa consécration que lorsque les murailles sont détruites pour la plus grande partie. Nous pourrions invoquer ici le témoignage de tous les canonistes ; mais il nous semble que celui de Benoît XIV suffira[1]. « Si enim corruisset tectum, illudque iterum fuisset superinductum, veteres autem constitissent parietes, jam a Pontifice Innocentio III definitum fuit consecratam ecclesiam non debere iterata inauguratione dicari..... Scribensque in prædictum textum Abbas subdit num 1 : *Quia consecratio consistit non in tecto, sed in parietibus ; ideo, corruente tecto, non fiet reconsecratio ;* et cum Abbate veteres Repetentes, quin et recentiores authores passim consentiunt. » Et un peu plus loin, il dit encore[2] : « Superius animadversum est, consistentibus integris parietibus, quibus potissimum adhæret consecratio, non licere iterato ecclesiam consecrare, etsi ejusdem tecta concidant. »

Posant cette doctrine unanime des canonistes comme majeure, nous formerons le syllogisme suivant. La consécration d'une église réside dans les murailles : or les murailles sont consacrées par l'onction des croix qui y sont peintes : donc, pour que l'église soit consacrée, il est nécessaire que les croix soient peintes sur les murailles et non ailleurs. La mineure résulte d'un décret de la Congrégation des Rites, rendu sur le rapport de Bellarmin, aux termes duquel l'église n'est pas censée consacrée, si le Prélat consécrateur a défailli avant d'avoir fait les onctions des croix[3].

(1) Litter apostol. *Ne' primi anni*, du 12 mai 1756, num. 10. *Bullarium Benedicti XIV*, vol. IX, pag. 428, edit. Mechlin.

(2) *Ibid.*, num. 16, pag. 436. L'italien, qui est le texte original, a plus de force : « Pareti, nelle quali la consecrazione ha la sua sede. » *Ibid.*, pag. 437.

(3) Bened. XIV, litter. *Peracta a Nobis*, du 16 nov. 1748, tom. XII, pag. 249. Cf. *S. R. C. Decreta*, V. *Consecratio*, n. 4.

Nous croyons donc devoir répondre à l'honorable consultant que non-seulement il serait illicite de peindre ou graver, et d'oindre les croix sur les colonnes qui séparent la nef des bas côtés, mais encore que, dans ces conditions, l'église ne serait pas consacrée.

2° La Congrégation des Rites défend de faire disparaître les croix peintes ou gravées sur les murailles de l'église consacrée, ces croix doivent rester en mémoire perpétuelle de la consécration : « Omnino perpetuis temporibus remanere debere[1]. » Tous les ans, quand revient l'anniversaire de la Dédicace, on place un petit cierge à chaque croix, comme pour la consécration de l'église, et les douze cierges sont allumés pendant la messe et les heures canoniales.

« In dedicatione propriæ ecclesiæ, *dit Bauldry*[2], solent ardere candelæ ad missam, ante omnes duodecim cruces, quæ in ejus consecratione sacro chrismate inunctæ sunt : et probatur a peritis. » Piscara Castaldus est encore plus exprès[3] : « Quotannis in ipsa anniversaria die, quæ solemniter celebrari debet, a primis vesperis et tota die, cum divina celebrantur officia, ante ipsas cruces candelæ accendi debent. » La S. Congrégation des Rites approuve cet usage, puisqu'elle a décidé, le 28 février 1628 in *Girgentina*, que, si l'office de la Dédicace est transféré, c'est au jour de la translation que les petits cierges doivent être allumés devant chaque croix[4].

On nous demande maintenant s'il est permis d'encenser les douze croix, quand revient l'anniversaire de la Dédicace. Nous répondons négativement. Certes les autels reçoivent une consécration bien autrement significative que les croix

(1) Die 18 feb. 1696 in JANUEN. Cf. *S. R. C. Decreta*, *ibid.* num. 7.

(2) *Manuale sacrar. cœr.* part. IV, cap. 19, n. 8.

(3) *Praxis cœremon.* lib. II, sect. 13, cap 4, num. 3.

(4) *S. R. C. Decreta*, V. *Dedicatio*, n. 9.

peintes sur les murailles, très-fréquemment ils sont teints mystiquement du sang de l'Agneau, ils sont établis sur les tombeaux des martyrs, ou du moins ils renferment de précieuses reliques dans leur sein. Néanmoins il n'est pas permis de les encenser, à moins que ce ne soit le grand autel ou l'autel du Saint-Sacrement[1] : « Ad missam thurificari tantum debet altare in quo cantatur missa. Ad vesperas vero altare ubi servatur SS. Sacramentum, et altare chorale coram quo decantantur vesperæ, nisi esset idem in quo SS. Sacramentum asservatur, quia in hoc casu unum hoc altare thurificari debet. » De plus, si le Saint Sacrement est exposé, il est défendu d'aller encenser un autre autel, fût-ce celui où se trouve la sainte réserve[2] : « Non esse thure adolenda alia altaria, licet alibi SS. Sacramentum asservetur. » Sur quelle raison s'appuierait-on donc pour introduire une cérémonie inusitée, une nouvelle espèce de procession, qui n'aura guère d'autre effet que de piquer la curiosité et d'amener la dissipation? Nous ne le voyons pas trop, surtout qu'on y trouverait aisément l'usurpation d'une fonction pontificale, l'Evêque étant le seul qui encense ces croix, après les avoir ointes du S. Chrême.

3° L'Annonciation se transfère quant à l'office et à la fériation, lorsqu'elle tombe le vendredi ou le samedi saint. Alors elle a la préférence sur tout double occurrent, fût-il même de première classe. Ce cas ne doit pas nous occuper ici. Lorsqu'elle tombe en un dimanche de Carême, elle se remet au lendemain. Si elle arrive dans la quinzaine de Pâques, elle est transférée au lundi de *Quasimodo;* et, dans ces deux cas, elle cède à un double de première classe. On demande si alors, c'est-à-dire quand il se rencontre en ce lundi une fête de première classe, elle doit être remise au mardi avec

(1) Trevirex. 31 julii 1655, ad 2. *Ibid.* V. *Thurificatio*, n. 2.
(2) Varsavien. 7 maii 1746, ad 11. *Ibid.*

les mêmes privilèges. Cavalieri pense que non, parce que cette préférence ne ressort pas des décrets, lesquels n'ont rien statué à cet égard[1]. Nous croyons l'opinion contraire beaucoup plus probable. En effet, la S. Congrégation, en plusieurs de ses décisions, place sur la même ligne les fêtes de la Purification et de l'Annonciation[2]. Or, elle a résolu le doute pour la Purification et statué, que « in locis vel ecclesiis, ubi die 3 februarii occurrit festum Purificationis transferendum sit in diem 4 februarii tanquam in sedem propriam[3]. » En outre on doit, nous paraît-il, appliquer ici le motif que la même Congrégation expose ailleurs, savoir « ne continuatio mysterii dominicæ Incarnationis dies protrahatur[4]. » Il nous semble que ces décrets manifestent suffisamment la volonté de la S. C. et que si Cavalieri les eût connus, il eût raisonné comme nous.

4° La quatrième question comprend deux parties tout à fait distinctes : la première regarde les séminaires; la seconde les autres maisons d'éducation. Examinons-les séparément.

I. *Séminaires*. Les séminaires sont des lieux religieux, canoniquement parlant. On entend par *lieux religieux*, comme dit Reiffenstuel, « quæcumque loca, ad charitatis, misericordiæ, vel religionis opera, aliumve pium usum destinata, dummodo authoritate Episcopi sint erecta[5]. » Il est bien clair que les séminaires rentrent dans cette catégorie. Or, le Con-

(1) Tom. II, *append.*, ad cap. 30, decret. 3.

(2) 20 Julii 1748, Urbis et Orbis; 24 maii 1860, Urbis et Orbis. Cf. *S. R. C. Decreta*, V. *Translatio*, § 3, n. 1 et 2.

(3) 7 sept. 1850 in Mechlinien. *Ibid.*

(4) 7 maii 1746 in Varsavien. *Ibid.*

(5) *Jus canonicum universum*, lib. III, tit. XXXVI, n. 2. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. III, tit. XXXVI, n. 2; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. III, tit. XXXVI, n. 1; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. III, tit. XXXVI, n. 3; Pichler, *Jus canonicum*, lib. III, tit. XXXVI, n. 1; Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. III, tit. XXXVI, n. 1.

cile de Trente, en défendant aux Evêques de permettre la célébration de la messe dans les oratoires privés, ne leur a pas enlevé la faculté de donner cette autorisation pour les oratoires des lieux religieux. La S. Congrégation du Concile a été spécialement interrogée pour les séminaires, et le 11 juillet 1620 elle a déclaré que leurs oratoires ne tombent pas sous la prohibition du Concile[1]. De nos jours, un doute analogue lui fut soumis quant aux lieux pieux qui ont été érigés sans l'intervention de l'Ordinaire; et le 27 mars 1847, elle déclara que la prohibition du Concile ne s'étendait pas aux oratoires de ces lieux. Voici le doute qui fut présenté et la réponse qu'il reçut : « An oratoria in hospitalibus, ceterisque piis locis absque Episcopi auctoritate erectis constituta in prohibitione Concilii Tridentini comprehendantur? S. Congr. Conc. respondendum esse censuit : Negative[2]. » La conséquence, c'est que l'autorisation du Saint-Siége n'est pas nécessaire, mais que celle de l'Evêque suffit, dans le cas posé. Si donc ces petites chapelles ont été érigées du consentement de l'Evêque, elles seront considérées comme oratoires publics. « Non censentur privata, *dit Gury*, sed ut publica sunt habenda ea oratoria, quæ legitime erecta sunt in seminariis, monasteriis, seu domibus religiosorum vel monialium, aliarumve communitatum, ut in conservatoriis, carceribus, nosocomiis, et etiam in domibus Episcoporum[3]. »

II. *Autres maisons d'éducation.* Distinguons les maisons

(1) Voici en quels termes Gattico rapporte cette décision : « Cum rector et collegiales S. Dionysii Areopagitæ in monte Vallis Paradisi extra muros Granatensis civitatis, qui uti seminaristæ in dicto collegio collegialiter vivunt (in quo oratorium et altare S. Dionysio ipsius collegii patrono dicatum habent), dubitarent, an simile oratorium inter prohibita comprehendatur? Die 11 julii 1620, Congregatio Concilii censuit non comprehendi. » *De oratoriis domesticis*, cap. XVI, n. 13.

(2) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. CVII, pag. 233.

(3) *Compendium theologiæ moralis*, tom. I, n. 348.

d'éducation dirigées par des hommes de celles que dirigent les femmes. Si, dans l'érection des premières, l'autorité épiscopale est intervenue, cela ne peut faire de doute, puisque par le fait même ces maisons sont des lieux religieux. L'absence de l'intervention de l'Evêque n'enlève pas à ces maisons la qualité de lieux pieux : car on entend par *lieux pieux* ceux qui ont été érigés ou construits pour y exercer des œuvres de piété ou de charité, mais sans que l'autorisation en ait été donnée par les Supérieurs ecclésiastiques. « *Domus piæ* specifice, *dit Schmalzgrueber,* quæ ad pietatis et misericordiæ opera, sine Episcopi, vel alterius similis Prælati ecclesiastici authoritate constructæ vel deputatæ sunt[1]. » L'éducation de la jeunesse est, à coup sûr, une œuvre de piété et de charité, de sorte qu'il ne nous paraît pas qu'on puisse douter du caractère de *lieux pieux* que nous attribuons à ces maisons.

A la vérité, Gattico leur dénie cette qualité, et enseigne que l'Evêque ne peut permettre de célébrer dans leurs oratoires. « De publicis gymnasiis, *dit-il,* non opus est distincte agere ; nam si oratoria in publicis Magistratuum palatiis erecta adhuc subjacent tridentinæ prohibitioni, nulla potiore caussa eximi possent ab hac eadem lege, si quæ in publicis studiorum ædibus ædificarentur capellæ, nec locus, unde ad illas accederetur, omnium penitus commoditati pateret, ac veram publicitatis rationem haberet, quemadmodum ecclesia S. Ivoni erecta in publico Rom. Sapientiæ archigymnasio se habet. Multo minus possunt ab Ordinariis permitti sacrificia in oratoriis collegiorum, in quibus bonis artibus juvenes informantur, neque loca pia sunt[2]. »

Quelques auteurs, entre autres, Amostazo[3], Pax Jordanus[4] et Barbosa[5], exigent, pour reconnaître à ces maisons le

(1) *Loc. cit.*, n. 3. (2) *Op. cit.*, cap. XVI, n. 10.

(3) *Tractatus de causis piis*, lib. IV, cap. XII, n. 23 et 24.

(4) *Elucubrationes diversæ*, lib. VII, tit. IX, n. 11.

(5) *De officio et potestate Episcopi*, Alleg. LXXV, n. 21.

caractère de *lieux pieux,* qu'elles soient fondées dans le but de donner l'instruction ou les aliments aux enfants pauvres : « Collegia scholarium, *dit Amostazo*, si auctoritate Episcopi erigantur, ecclesiastica sunt ; si absque ea, *ad alendos pauperes scholares*, pia erunt... Aliter vero si collegia ista fundentur, sæcularia sunt. De his collegiis sæcularibus, quia *pia non sunt*, non disserimus, sed de piis ad pauperum scholarium alimoniam. »

Certes, nous ne disconviendrons point que toutes les maisons d'éducation ne peuvent être mises sur le même pied. Il en est que bien certainement on ne peut ranger au nombre des *lieux pieux*, puisque tout acte de religion ainsi que tout ministre du culte en est exclu. Mais quand il s'agit d'écoles tenues comme elles doivent l'être, où le cœur des enfants est formé à la piété chrétienne en même temps que leur esprit est orné de toutes les connaissances utiles, nous ne voyons pas sur quoi l'on pourrait se baser pour leur refuser le caractère de *lieux pieux*. Aussi la majeure partie des auteurs s'accordent-ils à le leur reconnaître, suivant en cela l'exemple du Concile de Trente[1] et de Benoît XIII[2], et se basant sur la nature des choses. « Unum idemque gravissimum ex officiis,

(1) « Episcopi, *y lit-on*, etiam tanquam Sedis Apostolicæ delegati, in casibus a jure concessis omnium piarum dispositionum, tam in ultima voluntate, quam inter vivos, sint executores ; habeant jus visitandi hospitalia, collegia quæcumque, ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas, sive quocumque alio nomine vocant.... et pia loca omnia, quomodocumque nuncupentur, etiamsi prædictorum locorum cura ad laicos pertineat, atque eadem pia loca exemptionis privilegio sint munita ; ac omnia, quæ ad Dei cultum, aut animarum salutem, seu pauperes sustentandos instituta sunt, ipsi ex officio suo juxta sacrorum canonum statuta cognoscant et exequantur. » Sess. XXII, cap. 8, *De reformatione*.

(2) « An, *demande-t-on dans l'Instruction rédigée par son ordre*, in confraternitatibus, scholis aliisque piis locis punctualiter executioni mandentur pia opera, a testatoribus injuncta ? » § VII, n. 11. Cette instruction se trouve à la fin de l'ouvrage de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*.

dit Mgr Lucidi, quod Christus Dominus, sanctissimæ fidei nostræ consummator et auctor, Ecclesiæ sponsæ suæ vehementer injunxit, munus certe est christifideles edocendi, quid credere, quid agere debeant... Sed, ut christiana respublica semper, et ubique eamdem fidei ac morum regulam teneat, necesse est a teneris annis mature puellarem ætatem religionis dogmata edocere, et ad christianæ virtutis officia informare: ex quo illud sequitur, ut Episcopi, quos *Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei*, jus seu potius officium obtineant invigilandi, ac satagendi, ne quid juvenilibus animis in scholis instilletur, quod catholicæ doctrinæ adamussim non consentiat. Quæ cum ita sint, Tridentini Patres adolescentium collegia, scholasque inter loca pia recensuerunt, in quibus Episcopi jurisdictionem suam exerceant, sacram visitationem obeant, et œconomicam administrationem tueantur, ac regant. *Conc. Trid.* Sess. 22, cap. 8 et 9, *De reform.* Merito proinde Benedictus XIII, in sua *instructione* quam exponimus, dum de piis locis S. Congregationem edoceri jubet, scholas comprehendere non omisit[1]. »

Nous les tenons donc comme des *lieux pieux* ; or, la Congrégation du Concile a décidé, dans la cause de Vigevano, du 27 mars 1847, que les oratoires des lieux pieux ne tombent pas sous la prohibition du Concile de Trente[2]. La conséquence, c'est que l'Evêque pourrait permettre de dire la messe dans les oratoires, dont il est question dans la consultation.

Cette solution est-elle aussi applicable aux oratoires des maisons d'éducation dirigées par des religieuses ?

Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas de l'église ou ora-

(1) *De visitatione sacrorum liminum*, tom. II, pag. 468. Cf Card. Petra, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*, Const. v, Pauli II, n. 28 ; R. de M., *Institutiones juris canonici publici et privati*, tom. II, pag. 149, 302 et seq. (2) V. le texte du doute et la réponse ci-dessus, pag. 528.

toire dans lequel la communauté remplit ses devoirs religieux, mais des oratoires qui existent dans l'intérieur de la maison, et où les congréganistes ont coutume de se réunir. L'Evêque pourrait-il permettre d'y dire la messe?

Ou les religieuses sont soumises à la clôture papale, ou elles ne le sont pas. Dans le premier cas, l'Evêque ne peut donner la permission en question. En effet, il ne peut autoriser de franchir la clôture que dans les cas nécessaires. Or, comme l'observe très-justement Gattico, l'oblation du saint sacrifice ne pourra jamais être rangée parmi les cas nécessaires : « Jam vero quis non videt sacram missarum actionem nequaquam numerari debere inter casus necessarios a Concilio permissos pro legitima facultate impetranda sacerdotis intra illa monasteria ingressuri? Nimis equidem dilatarentur strictæ clausuræ leges, quoties ob sacrificium tam sacerdoti, quam ipsius ministro permitteretur ingressus [1]. »

Dans le second cas, quoique la clôture ne soit pas un obstacle à ce qu'on dise la messe dans leurs oratoires privés, de graves auteurs requièrent néanmoins l'intervention du Saint-Siége pour accorder cette autorisation. « De aliis vero monialibus oblatis, ut tertiariis, *dit Gattico*, quæ licet collegialiter vivant, ac sacra vota emittant, clausuræ tamen leges non servant, si distincte loquamur, manifestum est, quod etsi ex clausuræ titulo oblatio sacrificii in privatis suorum collegiorum, domorumque oratoriis non impediatur; adhuc Apostolicæ Sedis privilegium desideratur, ut in illis licite missæ celebrentur [2]. » Cette solution se justifiait autrefois par la considération que ces sortes de Congrégations n'étaient pas approuvées par l'Eglise, elles n'étaient que tolérées, et cela précisément parce qu'elles n'étaient pas soumises à la loi de la clôture. La permission de dire la messe dans leurs oratoires privés eût semblé une espèce d'approbation. Aujourd'hui on

(1) *Op. cit.*, cap. XIX, n. 2. (2) *Ibid.*, n. 14.

ne pourrait plus autant se réclamer de ce motif; car un certain nombre de ces Congrégations ont été approuvées ou du moins louées par le Saint-Siége. Mais cette raison suffit-elle pour dire que le Saint-Siége s'est relâché de sa rigueur sur ce point? Nous n'oserions l'assurer. Toutefois cela ne nous paraît pas improbable. On ne peut refuser à ces maisons la qualité de *lieux pieux*. Or, comme nous l'avons vu, l'Evêque peut autoriser la célébration de la messe dans les oratoires privés de ces sortes de lieux.

On objectera peut-être que, dans tous les temps, les maisons d'éducation ont eu ce caractère et que Rome cependant a refusé à plusieurs d'entre elles la permission d'avoir la messe dans leurs oratoires privés [1]. Cela est vrai ; mais cette rigueur de Rome s'explique par la circonstance que nous avons rappelée et qui n'existe plus aujourd'hui. Aussi M. Daris ne doute-t-il aucunement que l'Evêque puisse donner cette permission : « Nihil obstat, *dit-il*, quominus Episcopus illud designet et visitet, ut missæ sacrificium in eo offerri possit. » Cf. S. Ligorio, Lib. VI, n. 357, II [2].

Quoi qu'il en soit, il serait à désirer que la question fût soumise à Rome ; ainsi tout doute disparaîtrait.

5° La question n'a été, que nous sachions, posée dans ces termes par aucun auteur : il en est cependant plusieurs qui la décident formellement. A la question : « Ad quot annos eligi debeant monialium confessarii ? » De Alexandris répond : « Ad triennium, quo elapso non possunt amplius audire confessiones in eodem monasterio per aliud triennium absque licentia Sacræ Congregationis, alias declarantur suspensi ab audiendis confessionibus. » Ferraris s'exprime à peu près

(1) On peut voir des exemples d'un semblable refus dans Monacelli, *Formularium legale practicum*, part. I, tit. VI, Form. XIX, n. 20 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Oratorium*, n. 85 ; Card. Petra, *Op. cit.*, Constit. 8 Honorii III, n. 44.

(2) *Prælectiones canonicæ*, vol. IV, pag. 353.

(3) *Confessarius monialium*, part. I, cap. VI, § VI, Quær. 3.

dans les mêmes termes[1], ainsi que Matthæucci[2]. Clericati n'est pas moins exprès : « Confessarios autem ordinarios, *dit-il*, transacto triennio esse statim amovendos ab officio pluries declaravit Sacra Congregatio Episcoporum ; nec ad illud monasterium remittendos, nisi alterius triennii cursu expleto, ut notat Nicolius in *Flosculis*, V° *Confessarius*, n. 36 et 37[3]. » Didacus ab Aragonia, après avoir émis la même doctrine, fait observer que des statuts des Frères Mineurs Observantins établissent la même règle[4].

Nous ne connaissons pas le texte de toutes les décisions citées par ces auteurs ; nous n'avons que le texte de la première, lequel a été inséré dans la collection publiée par les soins de Mgr Bizzarri, alors Secrétaire de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, aujourd'hui Cardinal et l'un des Présidents du Concile. Dans ce décret, la S. Congrégation fait savoir à l'Evêque de Côme que c'est abusivement que dans son diocèse les confesseurs des religieuses conservent ces fonctions toute leur vie, et les exercent à la fois dans plusieurs couvents. Pour remédier aux inconvénients qui peuvent en résulter, la S. Congrégation lui ordonne de changer tous les confesseurs et d'en nommer d'autres pour trois ans seulement, et de les renouveler à l'avenir tous les trois ans. Elle lui défend en même temps de leur permettre

(1) *Op. cit.*, V. *Moniales*, art. v, n. 19.

(2) *Officialis curiæ ecclesiasticæ*, cap. xii, n. 8.

(3) *Decisiones sacramentales de Pœnitentia*, Decis. xli, n. 10.

(4) *Dilucidatio privilegiorum ordinum regularium*, tract. vi, cap. vii, n. 4, ubi : « Triennio dumtaxat a die obtentæ patentis confessarii ordinarii monialium, durant.... eoque elapso, sub pœna suspensionis ab audiendis confessionibus, nequeunt amplius in eodem monasterio per aliud triennium confessiones audire ; possunt tamen pro eodem extraordinarii deputari, ex decretis ejusdem S. Congregationis relatis a Nicolio, *Floscul.* V. *Moniales*, n. 43, et V. *Confessarius*, n. 36. Pro assumptis ex Ordine Minorum de corpore Observantiæ in statutis sambucanis, cap. xi, § 17, n. 5, sic disponitur : *Confessores et vicarii monialium non possunt durare ultra triennium in eodem monasterio, nec denuo institui possunt, nisi triennio vacaverint.* »

d'exercer cette charge dans plusieurs monastères à la fois[1]. On le voit, la règle posée par les auteurs n'est pas clairement établie dans ce décret : ce n'est que par voie de conséquence qu'on pourrait y arriver. La S. Congrégation, ordonnant de faire le changement tous les trois ans, semble désirer que le confesseur, dont les fonctions ont pris fin, ne puisse les reprendre pour cette maison q'après un temps notable. Le motif, qui a fait porter cette défense, nous paraît exiger un intervalle assez long. Permettre de l'abréger à volonté, ce serait rendre illusoire la mesure prise par la S. Congrégation[2].

6° Nous croyons ne pouvoir mieux répondre à la sixième question qu'en empruntant les paroles de Benoît XIV, dont personne ne contestera l'autorité. Ce savant Pontife rapporte, de manière à ne laisser aucun doute sur l'approbation qu'il lui donne, la doctrine de quelques graves auteurs, qui déclarent ces indulgences fictives, imaginaires, incroyables, complètement improbables. « Alias, *dit-il*, itidem reperire est indulgentias millenorum annorum, quæ a Romanis Pontificibus concessæ feruntur. Sunt qui asserant, Alexandrum III concessisse Anconitanis dominica prima uniuscujusque mensis indul-

(1) *Collectanea in usum Secretariæ S. Congregationis Episcoporum et Regularium*, pag. 13. Voici le texte du Décret. COMEN. *De immutandis quolibet triennio confessariis monialium.* « In quanto poi all' abuso introdotto nei monasteri di cotesta città e diocesi, nei quali li confessori delle monache durano in vita, ed alcuni lo sono di due monasteri, questi Illmi Signori per rimediare agl' inconvenienti, che ne possono seguire, hanno risoluto conforme all' ordine, che io diedi li giorni passati di commissione di NOSTRO SIGNORE a Monsignor Arcivescovo di Milano, che Vossignoria li faccia subito mutare tutti e deputare degli altri, quali non abbiano a durare più che tre anni, e poi mutarli di nuovo continuando in questa mutazione triennale nell' avvenire, non permettendo, che alcun confessore lo possa essere di più di un monastero. Il che Vossignoria dovrà eseguire nelli monasteri a Lei soggetti, e farà eseguire dai Regolari nei soggetti a loro, e avvisarli poi del tutto. » 4 Marzo 1591.

(2) Nous avons vu, dans les articles sur les *confesseurs des religieuses*, qu'on pouvait, sur ce point, suivre la coutume en vigueur dans notre pays. V. *Revue théologique*, Nouv. série, tom. II, pag. 491 et suiv.

gentiam tot annorum, quot arenæ grana simul junctæ hominis manus continere possunt. Verum Cardinalis Baronius, *ad annum Christi 1177, num.* 49, narrationem hanc refert inter fabellas risu excipiendas. Porro Sotus, *in 4 sentent. Dist.* 21, *quæst.* 2, *Art.* 1, § *Quod si arguas*, asserere non dubitavit, fuisse hæc omnia commenta Quæstorum. Estius autem *in eumdem lib. 4 sent. Dist. 20*, § *10*, *in fine,* aperte ait, confictas commentitiasque esse hujusmodi concessiones, ac nullatenus Sanctæ Sedi tribuendas. Denique Venerabilis Cardinalis Thomasius *in præcitato Commentario*, postquam innuit, omnium primam indulgentiam plenariam, uti superius relatum est, eam esse, quam Urbanus II euntibus ad recuperationem Terræ Sanctæ largitus est, quamque illius exemplo confirmarunt et innovarunt Calixtus II, dum eadem urgebat ratio Terræ Sanctæ ex hostium manibus redimendæ; addit, se nullum aliud exinde reperisse exemplum indulgentiæ plenariæ ante eam, quam primo Anno Sancto indixit Bonifacius VIII, silentio transmittens indulgentiam Portiunculæ, ex eo fortasse, quod ipsa quasi immediate a Christo Domino concessa fuerit : et, postquam multa eruditione toto illo opere demonstravit, quanta moderatione usi sint Romani Pontifices in indulgentiis concedendis, quas scilicet paucorum plerumque annorum largiri solebant, sapienter concludit, incredibiles ac plane improbabiles esse concessiones indulgentiarum millenorum annorum ; eoque magis, quod assertæ concessiones plerumque ad ea tempora referantur, quibus maxime viguit præmemorata moderatio[1]. »

N'ayant point les Manuels auxquels on fait allusion dans la consultation, nous ne pouvons juger des indulgences qui y sont annoncées. Mais, à moins qu'on ne produise une pièce bien authentique, on fera très-bien de suspecter celles qui ne s'accordent pas avec les principes de Benoît XIV.

(1) *De synodo diœcesana*, lib. XIII, cap. X, n. 8.

CONSULTATION V.

Messieurs, veuillez indiquer, dans un des prochains numéros de votre excellente Revue, s'il est permis à un prêtre, fût-il curé, d'interrompre le célébrant au grand autel, pour distribuer la sainte Communion à une ou plusieurs personnes?

Veuillez dire également ce que doit faire le curé, ou le vicaire, rentrant d'une administration d'infirmes ou de malades, avec le Saint-Sacrement, lorsque le grand autel est occupé par un prêtre qui y célèbre.

Réponse. A la première question, prise en général, on ne peut répondre que négativement.

1° Tous les théologiens s'accordent à enseigner que le S. Sacrifice de la messe ne peut être interrompu que pour de graves motifs. Parmi tous les motifs qu'ils énumèrent et qu'ils considèrent comme légitimes, nous n'avons trouvé nulle part celui qu'on expose ici. Un ou deux théologiens, avaient pensé qu'il serait permis au célébrant d'interrompre la messe au *Gloria*, ou au *Credo*, pour donner lui-même la communion, mais Lacroix rejette avec force cette opinion singulière[1] : « Aliqui putarunt communionem posse dari populo statim post introitum, absoluta confessione et osculato altari; sed recte contradicit Henao, num. 1620, *nisi adsit notabilis necessitas*, quia talis interruptio est de se illicita et contra usum. » En effet, le temps fixé pour la communion pendant la messe par le Rituel romain, est le moment où le prêtre communie[2] : « Communio autem populi intra missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa post missam sit facienda), cum orationes quæ in missa post communionem dicuntur,

(1) *Theologia moralis*, lib. VI, part. 2, n. 250.
(2) *De sacram. Euchar.* tit. IV, cap. 2, num. 10.

non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent. »

Si donc le célébrant ne peut interrompre la messe pour distribuer lui-même la communion, à plus forte raison un autre prêtre ne peut-il causer cette interruption, surtout s'il y a un certain nombre de personnes qui doivent communier.

Mais, dira-t-on, le sacrifice ne sera pas interrompu pour cela, et pendant que le curé donne la communion, le prêtre qui est à l'autel poursuivra la messe.

Nous ne voyons pas que cet expédient atténue la faute que l'on commet en violant les règles. Il faudra donc que le curé arrive à l'autel précédé d'un assistant, et, pendant que celui-ci récite à haute voix le *Confiteor*, que le curé ouvre la porte du tabernacle, fasse les génuflexions ordonnées, et récite tout haut le *misereatur* et ce qui suit ; que, revenu à l'autel, il lave et essuie ses doigts, remette le Saint-Sacrement, dise le *Panem de cœlo* avec l'oraison, et donne solennellement la bénédiction. Que fera le célébrant pendant que toutes ces cérémonies s'accomplissent ? Ne devra-t-il pas souvent lire tout haut, quand l'assistant ou le curé récitent les prières à haute voix ? Ne devra-t-il pas aussi se trouver au milieu de l'autel, quand le curé viendra ouvrir ou fermer le tabernacle ? Ce sera le désordre, la confusion apportée au milieu des plus saints mystères. Or, comme nous l'apprécions, cette confusion inévitable serait plus opposée à la vénération que mérite le S. Sacrifice, qu'une interruption nette et soutenue. Quelque parti que prenne le célébrant, il en résultera donc nécessairement une irrévérence notable pour le S. Sacrifice de la messe.

2° Il existe dans le Missel une rubrique dont nous croyons pouvoir faire l'application au cas présent[1]. Lorsque le prêtre, dit-elle, est descendu au bas des degrés et a commencé la

(1) *Ritus celeb. missam*, tit. III, *de principio missæ*, n. 4.

messe, il ne doit plus faire attention à ce qui se passe en un autre autel, quand même on y serait à l'élévation, ou à la bénédiction du S. Sacrement : « Et postquam id dixerit, non debet advertere quemcumque in alio altari celebrantem, etiamsi sacramentum elevet, sed continuate prosequi missam suam usque ad finem. Quod item observatur in missa solemni et simul etiam a ministris. » Or, il est évident que, si le célébrant ne doit pas se laisser distraire par ce qui se passe à un autel voisin, personne n'a le droit de le venir distraire, et d'empêcher l'attention qu'il doit apporter à la célébration du Saint-Sacrifice. Autant cette attention est un devoir, autant elle est un droit ; et, en interrompant le célébrant, on viole son droit, de même qu'on l'empêche de remplir son devoir : « Debet *continuate* prosequi missam suam usque ad finem. »

Il importe peu, du reste, en ceci que le célébrant soit inférieur en dignité, ou dans l'ordre hiérarchique, à celui qui vient l'interrompre dans sa fonction sacrée. A l'autel, et en tant que sacrificateurs, tous les prêtres sont égaux. Lorsque le curé veut disposer à son gré de l'autel de la communion ; qu'il n'y laisse pas dire la messe ; mais s'il permet à un prêtre d'y célébrer, il renonce par là même au droit d'y venir donner la communion.

Quand on le veut, il est toujours facile de satisfaire la piété des fidèles, tout en observant les règles. Nous en trouvons la preuve dans la constitution de Benoît XIV, *Certiores effecti*[1], relative à une difficulté du même genre que celle-ci. « Quoniam, *dit ce grand Pontife,* in Ecclesia christiana opus est cuncta ordinate et congruenter disponi, pastores vigilantiam suam et curam conferent, ut ex una parte fidelium pietas minime fraudetur eo accessu, eaque participatione : ex alia vero ita utrumque sortiatur, quin ulla in laudabilibus aliis institutis oriatur perturbatio, unde facile confusio etiam et

(1) *Bullar.* tom. I, pag. 212, num. 64. Elle est du 13 novembre 1742.

scandalum oriretur. Quapropter Pastores monere debent eosdem fideles, ut, participes esse cupientes sacræ mensæ, studeant tempus, locum et circumstantias nancisci, quibus et ipsi justorum votorum suorum compotes evadant, nec instituta illa pietatis impediant.... Sin autem iidem fideles ita moniti importune insisterent pro recipienda Eucharistia in iis temporis, loci et personarum circumstantiis, quas excipiendas censuisset Episcopus,... hæc illorum petitio, utpote nec justa, nec rationabilis, contumacem ac refractarium animum demonstraret, cupidumque perturbationis, ac proinde minime compositum Eucharistiæ qua par est pietate percipiendæ. » Il termine par cet avis qui ne devrait jamais être mis en oubli : « Dum pastores erga fideles ita se gerent, dumque fideles pastorum dictis pronas ita aures accommodabunt, orietur absque ulla dubietate pax illa perfecta atque concordia, qua capita invicem et membra magnopere colligari decet; desinentque importunæ illæ controversiæ, quæ eo tandem tendunt, ut turbas gignant ac scandalum, verique animarum fructus, quo nihil Pastori carius esse debet, perniciem. Verbis itaque Apostoli Pauli ad Corinthios utimur : *Obsecro vos, Fratres, per nomen D. N. Jesu Christi, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; sitis autem perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia.* »

Pour en revenir à la question posée, nous dirons de nouveau que personne ne peut interrompre le prêtre qui célèbre à l'autel du S. Sacrement, et que s'il y a urgence de donner la communion à une personne qui se sentirait indisposée, c'est au célébrant qu'il appartient de la donner et non à un autre. Quant aux autres fidèles, s'ils n'ont pas communié avant la messe, ils attendront facilement le moment de la communion du prêtre; ce n'est pas si long. Si toutefois le curé s'obstinait à user de ses prétendus droits, et venait d'autorité ouvrir le tabernacle pour distribuer le pain céleste, le célébrant ne pourrait refuser au S. Sacrement les hon-

neurs qui lui reviennent. Il se retirerait donc du côté de l'épître, s'agenouillerait sur le bord du marche-pied, les mains jointes, et tourné vers le milieu de l'autel, adorant le Saint-Sacrement. La cérémonie terminée, sans qu'il ait rien dit, ni fait le signe de la croix, il se lèvera, et reprendra la messe à l'endroit où il l'avait laissée.

2° Il s'agit bien ici du cas où l'on a été porter la communion ou le viatique avec le ciboire[1], et que l'on rapporte à l'église l'hostie que l'on avait prise de trop à dessein. Il a pu se faire que le curé ou le vicaire, qui revient du malade auquel il a porté la S. Communion, ne soit accompagné que d'un clerc, ou d'un enfant de chœur, portant la lanterne et agitant la sonnette. Alors, dès qu'il est parvenu à l'autel, il y posera le S. Ciboire, fera la génuflexion et se retirera. Quant au célébrant, s'il n'est pas encore arrivé à la consécration, il remettra immédiatement le S. Ciboire dans le tabernacle. Il agirait de même après qu'il a communié. Mais entre la consécration et la communion, il laissera sur l'autel le S. Ciboire qu'il remettra dans le tabernacle après la communion.

Mais, ainsi que cela se pratique dans les villes, il a pu se faire que l'administration de la communion fût solennelle et en forme de procession. Alors le curé ou vicaire devra suivre la prescription du Rituel romain : « Ponit Sacramentum super altare, adorat, deinde dicit *Panem* etc. Deinde annuntiat indulgentias... postea cum sacramento... faciet signum crucis super populum... » La cérémonie est solennelle, elle a lieu avec un certain concours de peuple et ne peut être

(1) Nous disons avec le ciboire : car aux termes du Rituel romain, il n'est permis de porter le S. Sacrement dans une bourse suspendue au cou, que dans les cas tout à fait exceptionnels : pendant la nuit, par la pluie, de mauvais chemins, etc. Jamais avec la bourse on ne rapporte le S. Sacrement. Les dispositions synodales de tous les pays et tous les Rituels particuliers n'ont fait que reproduire sur ce point la règle du Rituel romain.

différée, il semble qu'elle doive avoir la préférence, dût-on interrompre la messe quelques instants[1].

Qu'on nous permette cependant une observation. C'est que presque toujours, si on le voulait, l'interruption du Sacrifice, par la survenance du cortége accompagnant le S. Sacrement, serait écartée. Il suffirait, à cet effet, de faire célébrer en un autre autel, d'avancer ou de retarder l'heure de la célébration, ou de l'administration. Par là tout sera dans l'ordre, et les différentes fonctions se feront avec la décence qu'elles requièrent, et l'honneur dont elles doivent être entourées. En outre, qu'on n'oublie pas qu'il sera bien difficile d'obtenir le concours du peuple pour les deux cérémonies, si elles ont lieu en même temps: la messe et l'administration d'un malade. Il est préférable, sous tout rapport, d'avancer oudifférer l'une ou l'autre de ces deux fonctions.

CONSULTATION VI.

Une discussion s'est élevée naguère après la messe du jour de l'Adoration. Pendant que le chœur chantait le verset *Adoramus te* du *Gloria,* le célébrant et ses ministres, après une génuflexion, descendirent de l'autel, et ils se rendirent à leurs siéges pour s'asseoir, lorsqu'on chantait *Gratias agimus.* Les uns soutinrent que le célébrant et ses ministres devaient s'arrêter, soit debout, soit à genoux, pendant que le chœur chantait les paroles indiquées. Les autres prétendirent qu'on ne devait pas y faire attention, et que tout s'était passé conformément aux rubriques.

Veuillez, MM., donner votre avis sur ce point, et agréer toute ma reconnaissance.

(1) S'il y avait dans l'église un autre autel pourvu d'un tabernacle, je conseillerais au curé ou vicaire, qui rapporte solennellement le Saint Sacrement, et voit l'autel du Saint-Sacrement occupé par un célébrant, de se rendre à cet autre autel, pour y déposer provisoirement le saint ciboire, afin de ne pas interrompre la messe. Plus tard, dans la journée, il reportera le saint ciboire, sans cérémonies, à sa place ordinaire.

Réponse. Les liturgistes belges ne se prononcent pas tous catégoriquement sur cette question. D'après Romsée, il faut éviter de se trouver en marche, pendant que le chœur chante les versets *Adoramus te*, *Gratias agimus;* mais il ne dit pas ce qu'il faut faire, si l'on est surpris en chemin par le chant de ces paroles[1] : « Ante discessum ab altari, cavendum est ne cantetur *Adoramus te*, vel *Gratias agimus*, infra incessum; quare si hoc prævideatur, aliquantulum est expectandum in altari, ut ibi fiat inclinatio ad crucem. » De Herdt est encore moins exprès. Il trouve mieux seulement, *præstat*, de rester à l'autel au chant de ces paroles et de s'incliner[2].

Mais les Cérémoniaux publiés en France s'expriment nettement à cet égard. « Ils s'arrêtent et se retournent vers l'autel, *dit Mgr de Conny*[3], si, à ce moment, le chœur chantait des paroles auxquelles il fallût s'incliner, comme *Adoramus te*, ou *Gratias agimus tibi.* » « On ne doit jamais, *dit M. Bourbon*[4], marcher dans le chœur, ou dans le sanctuaire, pendant le chant, ou la récitation à voix intelligible, des paroles qui demandent inclination ou génuflexion. Si l'on se trouvait alors en marche, fût-ce pour une cérémonie, par exemple, pour l'aspersion ou l'encensement du chœur, il faudrait s'arrêter jusqu'à ce que ces paroles fussent terminées, et faire la génuflexion ou l'inclination comme le chœur, et pour cela on se tourne vers l'autel, s'il s'agit d'une inclination qui doit se faire vers la croix, ou d'une génuflexion. Cette règle concerne le célébrant lui-même et ses ministres; par exemple, quand ils vont s'asseoir, si le chœur chante *Adoramus te, Gratias agimus tibi* (occasion qu'ils feront bien

(1) *Praxis celebr. missam*, tom. 1, pag. 213, edit. 1854.

(2) « Si cantetur *Adoramus te*, antequam sedeant, *præstat* aliquantulum expectare ad altare, ibique capitis inclinationem facere. » Part. II, n. 41.

(3) *Cérémonial romain*, 3e édit. page 198.

(4) *Introduction aux cérém. rom.*, n. 363.

d'éviter en partant en temps opportun pour ne pas se trouver alors en marche), ils s'arrêtent, se tournent vers l'autel et s'inclinent. Mais il en est autrement tandis qu'ils sont à l'autel dans l'exercice de leurs fonctions : par exemple, ni le célébrant faisant l'encensement de l'autel, ni quelqu'un des officiers transportant le Missel, ne s'arrêtent pour les paroles qu'on chanterait au chœur : ils ne s'occupent point de l'inclination que demanderaient ces paroles. »

Cette doctrine des Cérémoniaux français n'est que la reproduction de la règle tracée par les principaux liturgistes. « Procedant autem ita tempestive ad sedem, *dit Bauldry*[1], ut non sint in via dum cantatur in choro *Adoramus te*, aut quid aliud ad quod inclinandum est, ne cogantur se sistere; vel si eveniat, inclinent se ad altare. » Tous les autres s'expriment équivalemment et presque dans les mêmes termes[2].

Ces auteurs se fondent sur la prescription du Cérémonial des Evêques, selon laquelle un chanoine entrant au chœur, ou en sortant, pendant qu'on chante des paroles qui exigent que le chœur soit debout ou agenouillé, doit attendre quelque temps en la même posture que les autres, tourné vers l'autel[3]. C'est en effet la même raison. Comme le chanoine,

(1) *Man. sacr. cœrem.* De missa solemni, art. 5, n. 3.

(2) Merati, tom. I, part. 2, tit. 4, n. 36; Bissus, lit. C, n. 197, § 16; A Portu, part. 2, ad tit. 4, rubr. 7, n. 9; Vinitor, part. IV, tit. 3, annot. 26; Buongiovanni, lib. III, cap. 7, pag. 154; De Beauvais, *Cœrem. Minor.* part. 2, cap. 6; Delacroix, *Parfait ecclésiastique*, partie III, chap. 18, de l'*Introït*, n. 6.

(3) « Si forte tunc esset principium horarum, et diceretur in choro *Deus in adjutorium*, vel *Gloria Patri*, aut hymnus, aut in missa oratio, aut epistola, aut evangelium, vel denique aliquid aliud fiat, ad quod chorus vel stat, vel est inclinatus, vel genuflectit; per aliquam moram exspectabit respective stans, vel inclinatus vel genuflexus separatim in medio chori, prout ipse chorus, donec ea perficiantur. » Lib. I, cap. 18, n. 4.

dont il est question au Cérémonial, le célébrant et ses ministres sont en marche; ils ne sont pas étrangers à ce qui se chante au chœur; au contraire, dès qu'ils seront assis, ils devront se découvrir et s'incliner à certaines paroles chantées par le chœur. Ce témoignage de respect, ils peuvent le donner facilement, et loin de nuire à la beauté des cérémonies, cette attitude sera d'un bon effet sur le peuple. Tout concourt donc à confirmer le sentiment des auteurs qui ont vu simplement, dans la doctrine qu'ils ont émise, une application de la règle du Cérémonial.

On nous objectera que nous rendons obligatoire une rubrique qui n'est que de conseil, et seulement directive. Sans doute il n'est pas certain que la rubrique du Cérémonial soit nécessairement applicable au cas que nous examinons. Néanmoins deux considérations ne nous permettent pas de nous écarter du sentiment des liturgistes. C'est d'abord l'unanimité des auteurs, particulièrement de ceux qui sont le plus recommandés pour leur exactitude : Mérati, Bauldry, A Portu, etc. Cet accord a d'autant plus de poids, qu'il n'y a nulle voix discordante, et qu'on n'a aucune bonne raison à y opposer. Notre deuxième motif est que ce sentiment s'accorde mieux avec le respect dû aux paroles saintes : il est plus convenable, plus respectueux, meilleur en un mot. Or, quand il s'agit de cérémonies sacrées, toutes choses égales d'ailleurs, ces sortes d'opinions doivent toujours avoir la préférence, puisqu'elles répondent mieux au but que l'Eglise s'est proposé dans l'établissement de la liturgie.

Au surplus, il est un moyen aisé de mettre tout le monde d'accord. C'est d'éviter d'être en marche pendant le chant de certaines paroles; et, pour cela, la plus légère attention suffit.

CONSULTATION VII.

N..., habitant une paroisse de notre ville depuis sa naissance, a contracté une maladie de langueur depuis deux ans. Comme il est assez distant de la ville et que chez lui il n'a pas à la main tous les moyens de guérison voulus, il s'est rendu le premier hiver à Louvain, dans le dessein de s'y faire soigner par un homme de l'art ; il en est revenu pour la saison d'été chez ses parents ; le second hiver il prend, toujours dans le même dessein, un appartement dans sa ville natale, à une minute de l'église, qui est sa paroisse comme celle de ses parents. Cet appartement néanmoins se trouve situé dans une autre paroisse de la ville, et il l'occupe depuis la fin de novembre dernier. Sur le point de le quitter, au commencement de ce mois, pour retourner à son domicile habituel chez ses parents, ses forces l'abandonnent et la maladie le conduit au tombeau.

A qui revient le droit de l'enterrement et des obsèques : au curé, qui a toujours été le sien et qu'il n'a quitté qu'accidentellement, dans le but de se faire mieux soigner aux frais de ses parents, dans un appartement rapproché de son église paroissiale habituelle ? Ou au curé, qui peut invoquer uniquement cette habitation accidentelle, et prétend revendiquer un certain droit, parce que N... réside corporellement sur sa paroisse depuis plus de cinq mois et y rend le dernier soupir ?

J'ajouterai que les parents du défunt ont exprimé, lors du décès, leur intention et préférence pour leur église paroissiale.

Rép. Dans le cas qui nous est soumis, il nous semble que les funérailles doivent, ou du moins peuvent se faire dans l'église paroissiale du défunt, bien que le décès ait eu lieu sur la paroisse voisine. Voici les motifs de notre opinion.

En principe, le défunt doit être inhumé dans sa paroisse, quand il n'a pas fait choix d'une autre sépulture, et qu'il n'a pas de caveau de famille[1]. Ce principe souffre certainement

(1) Cap. I, *De sepulturis;* cap. 2 et 3, *De sepulturis in 6*. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* lib. III, tit. XXVIII, n. 38 ; Reiffen-

des exceptions. Ainsi si le défunt est décédé loin de son domicile, et ne peut y être transporté commodément, il est permis de faire ses funérailles au lieu du décès : « Dummodo, *dit le droit*, absque periculo ad ipsam (ecclesiam parochialem) valeat deportari[1]. »

Il en est encore de même du cas où le défunt avait un quasi-domicile et y est décédé. Les funérailles *peuvent* avoir lieu dans la paroisse du décès. C'est l'enseignement commun[2]. Mais y a-t-il obligation de les y faire ? C'est une question qui ne nous paraît pas aussi claire. Si la plupart des auteurs proclament cette obligation[3], d'autres se contentent de dire que cela est permis, sans en faire une obligation[4]. Et cela paraît plus raisonnable, comme il est permis à celui qui a un domicile et un quasi-domicile de se marier devant l'un ou l'autre curé à son choix[5]. Comme il est encore laissé au choix de celui qui a un domicile et un quasi-domicile de faire ses pâques dans l'une ou l'autre paroisse. Nous croyons donc que le droit donne une faculté aux parents, mais ne crée pas une obligation.

En tout cas, remarquons que les motifs, invoqués par les partisans de l'obligation, n'ont aucune valeur pour le cas qui nous est soumis. En effet, le premier motif est qu'il est devenu paroissien du curé de son quasi-domicile. Mais a-t-il par là perdu sa qualité de paroissien de son domicile proprement dit ? On dit, en second lieu, qu'il doit recevoir les

stuel, *Jus canonicum universum*, lib. III, tit. XXVIII, n. 12 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Sepultura*, n. 20.

(1) Cap. 3, *De sepulturis in 6*.

(2) Cf. Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 39 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 28 ; Ferraris, *ibid.*, n. 23 ; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. III, tit. XXVIII, n. 7 ; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. III, tit. XXVIII, n. 37.

(3) V. les auteurs cités dans la note précédente.

(4) Entre autres Daris, *Prælectiones canonicæ*, vol. II, n. 173. Cf. Fagnanus, in cap. *Significavit*, n. 32, *De parochiis et alienis parochianis*.

(5) Cf. Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 184.

sacrements et entendre la messe dans l'église de son quasi-domicile. Ces actes peuvent également être posés dans l'église de son domicile. Enfin, dit-on, la fréquence des cas et l'éloignement ordinaire du domicile exigent qu'il en soit ainsi. Cette raison montre suffisamment que les auteurs supposent un cas tout autre que celui que nous examinons.

Notons qu'il est des circonstances qui empêchent une habitation, même assez prolongée, d'acquérir le caractère de quasi-domicile : je vais, par exemple, à la campagne pour me délasser, j'y vais pour mes affaires, ou pour y surveiller et diriger les travaux de la campagne, de la moisson, le temps que j'y passe ne me donnera jamais un quasi-domicile ; le droit est formel : si je viens à mourir entre temps, je dois être enterré dans mon domicile, si l'on peut commodément m'y reporter. « Is qui, *statue Boniface VIII*, habens domicilium in civitate vel castro, quandoque ad villam ruralem se transfert recreationis causa, vel ut ruralia exerceat in eadem, si non electa sepultura decedat ibidem, non in ecclesia dictæ villæ, sed in sua parochiali, vel in ea potius, in qua majorum ipsius ab antiquo sepultura extitit, sepeliri debebit : dummodo absque periculo ad ipsam valeat deportari[1]. » Les auteurs assimilent à ces cas tous ceux où la cause de l'absence ne doit pas durer longtemps[2]. Benoît XIV enseigne également que celui qui est détenu préventivement en prison jusqu'au moment du jugement, n'acquiert pas quasi-domicile dans cette paroisse[3]. Ne semble-t-il pas qu'il doive en être de même de l'individu de notre cas ?

Quoi qu'il en soit, il nous semble que les parents étaient en droit de donner la préférence à leur église paroissiale et que c'est là que devaient avoir lieu les funérailles.

(1) Cap. 3, *De sepulturis in 6*.

(2) Cf. Fagnanus, *loc. cit.*, n. 27.

(3) *Institutiones ecclesiasticæ*, Instit. XXXIII, n. 12.

CONFÉRENCES ROMAINES.

TROISIÈME CAS DE CONSCIENCE.

MARIAGE CIVIL.

Les questions morales, dont la solution est proposée aux Conférences Romaines de cette année, roulent sur une matière aussi intéressante que pratique, sur le mariage. Parmi elles, nous avons choisi, pour en faire l'objet du présent examen, celle qui traite de la licéité et de la portée du mariage civil.

L'actualité de ce sujet, comme son importance pratique, n'échappera à personne. Dans les pays, comme le nôtre, où une législation attentatoire aux droits sacrés de l'Eglise a prétendu séculariser le mariage chrétien, bien des esprits, exagérant les prérogatives et le rôle de l'Etat, en sont venus à attribuer exclusivement au ressort de sa puissance le contrat matrimonial, en ne réservant au ministère de l'autorité religieuse que la bénédiction nuptiale et le sacrement. C'est là, il faut le dire, une erreur qui, méconnaissant la sainteté du mariage, est aussi dangereuse pour la morale que blessante pour l'Eglise. Le clergé doit travailler de tout son pouvoir à la combattre et à la discréditer parmi les fidèles.

Voici l'exposé du cas, dans lequel le lecteur remarquera, réunies en un triste tableau, les plus funestes conséquences du mariage civil.

« Titius degens in civitate ubi catholici ad matrimonium, quod civile vulgo dicitur, ut juribus civilibus frui possint, adiguntur, a Mævia sponsa exoratus ut coram parocho matrimonium contrahere velit, se facturum hoc promittit, et interim coram gubernii administro

matrimonium esse ineundum eidem suadet. Hoc inito, lætitia gestiens una cum muliere, magno amicorum comitatu, rus illico petit, ibique copulam cum Mævia habet. In urbem cum rediisset, longam trahit moram ad matrimonium coram parocho celebrandum. Postremo autem mulieris querelas fastidiens, ab ea discedit Romamque venit. Hic vesano amore pulcherrimæ cujusdam mulieris captus eam sibi desponsare constituit. Cum matrimoniales tabulæ conficiuntur, infelix Mævia Romam advenit, et, cognito Titii proposito, quominus ipsius nuptiæ celebrentur impedire studet. Sed audit matrimonium illud civile nulla jura sibi parere, neque ullo alteri matrimonio impedimento esse. Anxia ad virum ecclesiasticum rem narratura accedit : qui dubitat utrum revera nullo in casu contractus civilis vim sponsalium secum ferat. Sed cum res in consultatione versatur, Titius coram parocho matrimonium cum altera contrahit. Omni propterea spe destituta ad parentes in patriam redit et apud eos filium parit : itemque infra annum sponsa Titii Romæ parturit. Verum Titius paulo post improviso morbo correptus, nullo condito testamento, obit. Utraque tunc mater de hæreditate pro suo quoque filio capessenda operam navat. At cum pleraque bona in fundis constituta in Pedemontano regno consisterent, causa illic pertractatur, et judex, denegata uxori Titii actione, totam hæreditatem Mæviæ filio adjudicat, ipsique Mæviæ quartam maritalem concedit. Per aliquod tempus Mævia hæreditatem retinet, ejusque fructibus fruitur : sed postea a confessario non posse ea bona sibi habere admonetur. Scrupulis agitata viro theologo fama clarissimo rem totam exponit. Hic secum quærit :

1° An et quando liceat matrimonium quod civile nuncupatur?

2° Quæ ejus contractus vis : et præsertim utrum tamquam sponsalia haberi possit?

3° Quid modo Mæviæ suggerendum, quid præscribendum? »

Première question : *An et quando liceat matrimonium quod civile nuncupatur?*

Envisageons en particulier chacune des deux parties qu'elle présente.

1° *Est-il permis de contracter le mariage civil?*

A) *En principe*, nous distinguons. *a*) Si la cérémonie du contrat civil, prenant pour base le mariage religieux, n'avait pour objet que la réglementation des effets purement civils qui dérivent du mariage, il serait permis de le contracter. *b*) Mais si le mariage civil, dans l'intention du législateur, est essentiellement le contrat matrimonial et détermine le lien même qui unit les époux, alors il est injuste et par conséquent illicite, parce qu'il empiète sur le domaine spirituel, parce qu'il est attentatoire aux droits de l'Eglise. Cette doctrine résulte évidemment de ce passage de la lettre adressée par Pie IX au roi de Sardaigne, le 19 septembre 1852. « Que César, gardant ce qui est à César, laisse à l'Eglise ce qui est à l'Eglise ; il n'y a pas d'autre moyen de conciliation. Que le pouvoir civil dispose des effets civils qui dérivent du mariage, mais qu'il laisse l'Eglise régler la validité du mariage même entre les chrétiens. Que la loi civile prenne pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage comme l'Eglise les détermine, et, partant de ce fait qu'elle ne peut constituer (cela est hors de sa sphère), qu'elle en règle les effets civils [1]. »

Telle n'est pas malheureusement la portée du mariage civil dans les pays où il a été établi, en France, en Belgique, en Hollande, en Italie, en Autriche et dans les Républiques de l'Amérique. Partout le législateur a eu en vue de séculariser le mariage, adoptant les principes subversifs que le protestantisme avait produits, que les régalistes et les parlementaires des derniers siècles avaient mis en vogue, partout il a prétendu, contre l'enseignement de l'Eglise et l'institution divine, séparer le contrat du sacrement ; et, s'il a bien voulu laisser celui-ci au ministère des prêtres, il s'est arrogé le droit de s'emparer de celui-là, de toucher à son essence et de régler les conditions de sa validité. C'est là en particulier

1) Voir cette lettre dans les *Mélanges théol.*, vi^e série, pag 505-511.

le caractère de la loi française, qui a servi de type à celle des autres contrées. Pour nous en convaincre, écoutons un de ses principaux rédacteurs : « La loi civile, *dit Portalis*[1], peut aujourd'hui ce qu'elle pouvait autrefois, et elle a dû reprendre l'exercice du droit d'accorder des dispenses, depuis que le contrat de mariage a été *séparé* de tout ce qui concerne le sacrement. Si les ministres de l'Eglise peuvent et doivent veiller sur *la sainteté du sacrement*, la puissance civile est seule en droit de veiller sur *la validité du contrat*. Les réserves et les précautions, dont les ministres de l'Eglise peuvent user pour pourvoir à l'objet religieux, ne peuvent, dans aucun cas, ni en aucune manière, influer sur *le mariage même*, qui en soi est un *objet temporel.* » Peut-on affirmer avec plus de crudité la sécularisation du mariage chrétien, devenu, sous l'empire d'une législation usurpatrice, un contrat athée, au mépris de la sainteté du sacrement comme des droits de l'Eglise? Aussi le Saint-Siége a-t-il à diverses reprises réclamé et protesté contre la loi du mariage civil. Pie VII l'a fait pour la France[2], Pie IX pour le Piémont[3], pour la république de la Nouvelle Grenade[4], et pour l'Autriche[5]. Ce Pontife enfin l'a flétrie dans le *Syllabus*[6].

Et vraiment, en présence de cette attitude des Pontifes romains, nous ne comprenons pas comment Carrière, dans son ouvrage, cependant amendé, ait pu écrire ce qui suit. « Fideles debent coram officiario civili se sistere. Etenim servanda est lex cujus observatio *principiis religionis non adver-*

(1) *Exposé des motifs du titre du mariage*, n. 27. Locré, *Législation civile*, etc., tom. II, pag. 386.

(2) *Réclamations du Saint-Siége contre les articles organiques.* Champeaux, *Le droit civil ecclésiastique français*, tom. II, pag. 181.

(3) *Lettre citée* du 19 septembre 1852.

(4) *Allocutio consistorialis* diei 27 septembris 1852.

(5) *Allocutio consistorialis* diei 22 junii 1868.

(6) *Encyclique* QUANTA CURA, diei 8. decemb. 1864.

satur, simulque est magni momenti : atqui talis est lex præcipiens ut matrimonium ineatur coram officiario civili[1]. » Mais si cette loi n'était pas contraire aux principes de la religion, pourquoi le Siége Apostolique aurait-il si souvent réclamé contre elle? Disons-le donc, elle est antichrétienne, et par conséquent son observation est illicite en principe.

B) *En pratique* cependant, elle est permise, moyennant certaines conditions.

Pourquoi? Parce que l'Eglise tolère la pratique du mariage civil, lorsqu'elle n'a pu, par ses remontrances, empêcher son établissement ; et cela en considération des graves inconvénients qui résulteraient du défaut d'observation de cette formalité. En effet, sans parler des peines qu'encourraient pour cela les ministres de la religion, les époux uniquement mariés à l'Eglise ne seraient pas, aux yeux de la loi, légitimement unis, et leurs enfants seraient également privés de la légitimité légale ; de sorte qu'ils ne jouiraient dans le for séculier d'aucun droit civil au point de vue de la famille. En outre l'un des époux, fatigué d'une union, célébrée uniquement devant le curé, ne pourrait être empêché de contracter avec une autre personne devant l'officier de l'état civil : de là des adultères et des scandales qui troubleraient la famille et porteraient préjudice à la religion.

Aussi la généralité des auteurs qui ont écrit sur cette matière, S. Alphonse[2], Bouvier[3], Carrière[4], l'annotateur de Scavini[5], d'accord avec Benoît XIV[6], admettent-ils la licéité pratique pour les fidèles du mariage civil.

Citons ce dernier. Prenant en considération la nécessité,

(1) *Compendium. De matrimonio*, Part. III, c. V, art. 3, pag. 289.
(2) *Theologia moralis*, lib. II (III. éd. Heilig), n. 16, in fine.
(3) *De matrimonio*, cap. VI, art. V, § IV. (4) *Loco citato*.
(5) *Theologia moralis*, tom. III, pag. 384. Paris, 1863.
(6) *De synodo diœcesana*, lib. VII, cap. VII, n. 2 et seq.

où se trouvaient les catholiques dans quelques pays protestants, de contracter mariage devant un ministre hérétique, il dit : « Verum quia vel ante, vel post matrimonium ea ratione (coram parocho) celebratum, patriis legibus coguntur coram infideli ministro se sistere, eoque præsente quamdam contractus matrimonialis speciem inire, neque id ab iis prætermitti potest, quin graves ipsis perturbationes obveniant, et magnum præjudicium innocenti proli, quæ alias minime legitima reputaretur ; quæsitum aliquando est, num id a catholicis, salva conscientia, fieri possit. » Après avoir rejeté le sentiment de Lessius, il se prononce pour l'affirmative, avec un grand nombre de théologiens qu'il cite, il excuse les fidèles qui se présentent devant un ministre protestant, « ut patriæ legibus morem gerant, graviaque evitent incommoda, quæ secus sibi imminerent, » pourvu toutefois que la formalité, qu'ils remplissent, *actus sit mere civilis*. Il apporte à l'appui de sa doctrine une résolution de la S. Congrégation du Saint Office, du 29 novembre 1672, qui porte : « Quatenus minister assistat matrimoniis catholicorum, *uti minister politicus*, non peccare contrahentes ; si vero assistat ut minister addictus sacris, non licere[1].... » Ainsi, quand bien même le ministre politique serait hérétique, il est permis de contracter devant lui, si l'on ne veut faire qu'un acte purement civil.

La Sacrée Pénitencerie va plus loin : dans les Instructions qu'elle a récemment données au clergé italien par rapport au mariage civil, elle déclare opportune et utile l'observation de cette formalité civile. « Afin d'éviter, *dit-elle*, des vexations et des poursuites, et dans l'intérêt des enfants que l'autorité civile ne reconnaîtrait pas comme légitimes, et aussi afin d'éloigner le danger de polygamie, on croit à propos et utile que les fidèles, après s'être mariés légitimement devant l'Eglise, se présentent pour accomplir l'acte imposé par la

(1) *Ibid.*, n. 1 et 2.

loi, en ayant toutefois l'intention de faire une cérémonie purement civile, lorsqu'ils se présenteront à l'officier du gouvernement, comme l'enseigne Benoît XIV, dans le Bref *Redditæ sunt Nobis,* du 17 septembre 1746[1]. » Le saint Tribunal prescrit en outre aux curés de pas admettre au mariage religieux les époux, qui ne seraient pas habiles à contracter civilement. « Pour les mêmes raisons, *continue-t-il,* et jamais dans le but de prêter la main à l'exécution de cette déplorable loi, les curés ne devront pas admettre indistinctement à la célébration du mariage devant l'Eglise les fidèles, qui ne rempliraient pas les conditions de la loi et ne seraient pas admis à l'acte civil. Les curés devront apporter en cela beaucoup de circonspection et de prudence, consulter l'Ordinaire, qui ne permettra pas facilement, et, dans les cas d'une gravité particulière, devra recourir à cette S. Pénitencerie[2]. »

La question de la licéité pratique, pour les fidèles, de l'observation de la formalité du mariage civil est donc décidée. Cette licéité cependant est subordonnée à certaines conditions.

2° *Quand le mariage civil est-il permis?*

En règle générale, le mariage religieux doit précéder le mariage civil. Cette antériorité est de droit, et est très-désirable. Le principal doit avoir le pas sur l'accessoire. On éviterait ainsi les graves inconvénients, dont le cas que nous étudions nous présente le triste détail. La S. Pénitencerie exprime cette règle en ces termes : « S'il est à propos et avantageux, *dit-elle*, que les fidèles, qui se présenteront pour remplir l'acte civil, se fassent connaître comme légitimes époux devant la loi, ils ne doivent jamais remplir cet acte sans avoir au préalable célébré le mariage devant l'Eglise[3]. »

(1) *Instructions de la Sacrée Pénitencerie sur le mariage civil*, du 15 janvier 1866, n. 5. *Analecta juris Pontificii,* série VIII, col. 2168.

(2) *Instructions citées*, n. 6. (3) *Instructions citées*, n. 7.

Cette règle, si juste et si sage, malheureusement ne peut pas toujours être mise en pratique. Il arrive que des nécessités, résultant soit de la loi civile, soit des circonstances particulières, imposent l'antériorité du mariage civil. Que faire alors? Ecoutons encore Benoît XIV. « Ad ejusmodi porro evitanda pericula, *dit-il*, cognoscimus consultius utique fore, ut catholici, nonnisi matrimonio jam antea in faciem Ecclesiæ inter se legitime celebrato, ad illam explendam civilem cæremoniam sæcularem magistratum seu hæreticum ministellum adirent; sed quoniam ex vestris litteris deprehendimus *id non sine periculo et perturbationibus posse adimpleri*, id saltem pro viribus satagite, ut, postquam reipublicæ morem illi gesserunt, *non diu differant Ecclesiæ legibus parere* et conjugale fœdus, juxta præscriptam a Tridentino normam, rite et sancte inire....[1] » Ainsi l'Eglise, parlant par un de ses Pontifes, tolère encore et permet que, dans le cas de grave péril ou de nécessité, le mariage civil précède le mariage religieux; mais elle requiert absolument qu'il en soit suivi de près, ou tout au moins que les époux aient la volonté formelle de l'en faire suivre sans délai, *non diu differant*. C'est ce que prescrit également la S. Pénitencerie, en ajoutant une mesure pratique très-importante. « Et si, *continue-t-elle*, LA FORCE OU LA NÉCESSITÉ, qu'il ne faut pas facilement admettre, oblige d'intervertir cet ordre (antériorité du mariage religieux), on doit alors mettre *le plus grand empressement* à célébrer le mariage devant l'Eglise, *en exigeant que les contractants soient séparés tant que le mariage religieux n'aura pas été célébré*[2]. » Et la raison en est claire, c'est que, si le mariage civil n'était pas suivi de près par le mariage religieux, et s'il n'était pas entouré de la précaution que nous venons d'indiquer, comme il confère aux époux le droit légal de cohabiter, il les expo-

(1) *Litteræ* REDDITÆ SUNT NOBIS, diei 17 septemb. 1746, § 4. *Bullar. Bened. XIV*, vol. IX, pag. 429. (2) *Instructions citées*, n. 7.

serait à un concubinage pour ainsi dire inévitable, et deviendrait une source intarissable de désordres devant Dieu et devant l'Eglise.

Il ressort de ce que nous venons d'établir, que, pour que les fidèles puissent licitement contracter le mariage civil, *a*) ils doivent en général, et autant qu'ils le peuvent, le faire précéder du mariage religieux ; *b*) lorsque la nécessité exige que le contrat civil précède, ils doivent avoir la volonté formelle de le faire suivre du mariage religieux ; et même *c*) de l'en faire suivre sans délai et le plus tôt possible ; *d*) ils doivent, en outre, être résolus et promettre de vivre séparés jusqu'à la célébration du mariage religieux.

Nous ajouterons une dernière condition. *e*) Il faut que les époux, d'un côté, ne prétendent remplir devant l'officier, comme s'exprime la S. Pénitencerie [1], à la suite de Benoît XIV, qu'*une cérémonie purement civile,* en d'autres termes qu'une simple formalité légale qui, sans affecter le lien matrimonial, règle les effets civils du mariage ; et que, d'un autre côté, ils réservent pour l'Eglise non-seulement la bénédiction nuptiale et le sacrement, mais le vrai contrat matrimonial. En effet, s'ils voulaient réellement se marier à la mairie, ils tenteraient de conclure un mariage clandestin, contrairement aux prescriptions du Concile de Trente. Et cependant, il faut le dire, nous avons rencontré bien des personnes, imbues des préjugés du libéralisme moderne, qui pensaient que le véritable mariage se contractait devant le magistrat civil, et que les ministres de la religion se bornaient à bénir une union déjà accomplie. Triste effet de l'antériorité donnée par nos législateurs au mariage civil !

SECONDE QUESTION. *Quæ ejus contractus vis : et præsertim utrum tamquam sponsalia haberi possit?*

(1) Voir plus haut, *Instructions de la S. Pénitencerie*, n. 5

I. Voyons d'abord la portée générale du mariage civil. Bien que A, au for civil et aux yeux de la loi, il soit regardé, comme un vrai mariage, comme un contrat créant le lien conjugal, unissant légitimement les époux et produisant exclusivement tous les effets civils attachés au mariage : car la législation, qui l'a introduit, a été maintenue et est en vigueur, malgré les justes réclamations du Saint-Siége ;

Cependant B, au for de la conscience, et en réalité, nous allons l'établir, il n'en est pas ainsi :

1° *Le mariage civil n'est pas un vrai mariage, mais une pure formalité légale, qui ne peut affecter l'essence du contrat ni du lien conjugal.*

D'après l'institution divine, le mariage est essentiellement une chose sacrée ; il est ainsi placé en dehors et au-dessus de la compétence du pouvoir civil. Il a toujours été depuis Adam jusqu'à nous, Muzzarelli l'a solidement démontré[1], un contrat non-seulement naturel, mais divin, spirituel et par conséquent ecclésiastique. Si déjà, sous la loi mosaïque et dans le Paradis terrestre, le contrat naturel qui unit les époux avait un caractère spirituel et sacré, à plus forte raison doit-il en être revêtu sous la loi évangélique, puisque Jésus-Christ l'a élevé à la dignité de sacrement, et même l'a tellement uni au sacrement, dont il constitue la matière, qu'il forme avec lui une sainte et parfaite unité. Or, personne sur la terre, fût-il Prince, fût-il Pape, ne peut séparer ce que Dieu a uni. Le mariage est donc et doit demeurer un contrat naturel sans doute, mais inséparablement attaché au sacrement et portant un cachet spirituel indélébile.

C'est là une vérité souvent proclamée par le Saint-Siége et notamment par Pie IX. Ecoutons ce Pontife : « C'est un

(1) *Le mariage en tant que sacrement*, Opusc. tom. II, pag. 5-40.

dogme de foi, *dit-il*[1], que le mariage a été élevé par Jésus-Christ Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, et c'est un point de la doctrine de l'Eglise catholique, que le sacrement n'est pas une qualité accidentelle surajoutée au contrat, mais qu'il est l'essence même du mariage ; de telle sorte que l'union conjugale entre les chrétiens n'est légitime que dans le mariage-sacrement, hors duquel il n'y a qu'un pur concubinage. » Le même Pape a condamné la 66e erreur contenue dans le *Syllabus*, laquelle est ainsi exprimée : « Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est[2]. »

Quand donc le pouvoir civil, dans le but de séculariser le mariage, prétend séparer le contrat du sacrement, non-seulement il entreprend sur le domaine spirituel de l'Eglise, non-seulement il commet un attentat sacrilége contre le droit divin, mais, on peut le dire, il fait un effort stérile. Il a beau légiférer et sévir, il ne parviendra jamais à arracher le contrat naturel aux étreintes du sacrement, ni à en effacer le caractère naturel dont l'a marqué la main divine ; il ne parviendra jamais à s'en emparer pour l'unir au contrat civil et élever ainsi celui-ci à la hauteur d'un vrai mariage.

Il suit de là que le prétendu mariage civil, considéré même seulement comme contrat, est radicalement nul. C'est ce que Benoît XIV a déclaré en ces termes : « Perspicuum est matrimonium initum coram civili magistratu... neque in ratione contractus sustineri, aut ullo pacto validum reputari posse[3]. » C'est encore ce qui ressort de la condamnation de cette 73e erreur exprimée dans le *Syllabus :* « Vi contractus

(1) *Lettre au roi de Sardaigne,* du 19 septembre 1852.

(2) Voir aussi l'*Allocution* du 27 septembre 1852.

(3) *Litteræ* REDDITÆ SUNT NOBIS, § 2, *Bullarium Bened. XIV*, vol. IX, pag. 428.

mere civilis potest inter christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum si sacramentum excludatur. »

Qu'est-ce donc que le mariage civil? Ce n'est pas un vrai mariage, c'est une pure formalité légale qui n'affecte aucunement le lien matrimonial. Benoît XIV l'appelle avec raison « civilem ac mere politicam cæremoniam [1]. »

2° *La formalité du mariage civil ne peut être une condition nécessaire à la validité du mariage.*

C'est une conséquence de la doctrine que nous venons d'émettre. Si, comme nous l'avons prouvé, l'autorité civile ne peut rien sur le vrai contrat matrimonial, il est évident qu'elle ne peut en déterminer ni en régler la validité. La validité du mariage constitue son essence même et appartient nécessairement au domaine exclusivement spirituel et ecclésiastique.

Telle est la doctrine de l'Eglise. Pie IX, dans son allocution du 27 septembre 1852, après avoir protesté contre le projet d'introduction du mariage civil dans la république de la Nouvelle Grenade, après avoir rappelé l'enseignement catholique sur la nature spirituelle du mariage, attribue exclusivement à la juridiction de l'Eglise la décision de tout ce qui le concerne. Ecoutons son noble et énergique langage. « Nihil dicimus de alio decreto, *dit-il*, quo matrimonii sacramenti mysterio, dignitate, sanctitate omnino despecta, ejusque institutione et natura prorsus ignorata et eversa, atque Ecclesiæ in sacramentum idem potestate penitus spreta, proponebatur, juxta jam damnatos hæreticorum errores atque adversus catholicæ Ecclesiæ doctrinam, matrimonium tamquam civilis tantum contractus haberetur, et in variis casibus divortium proprie dictum sanciretur, omnesque matrimo-

(1) *Ibid*, § 4, pag. 429.

niales causæ ad *laica* deferrentur tribunalia et ab illis judicarentur : cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicæ legis sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris præter sacramentum conjunctionem, cujuscumque etiam civilis legis vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubinatum ab Ecclesia tantopere damnatum, ac proinde a conjugali fœdere sacramentum separari nunquam posse et *omnino* spectare ad Ecclesiæ potestatem ea omnia decernere quæ ad idem matrimonium *quovis modo* possunt pertinere[1]. » « Une loi civile, *dit ailleurs le même Pontife*[2], qui, supposant le sacrement divisible du contrat de mariage pour des catholiques, prétend en régler la validité, contredit la doctrine de l'Eglise, usurpe ses droits inaliénables... » Le *Syllabus* enfin renferme cette 68e erreur : « Ecclesia non habet potestatem impedimenta matrimonium dirimentia inducendi, sed ea potestas civili auctoritati competit, a qua impedimenta existentia tollenda sunt. » Mais si le pouvoir séculier ne peut en aucune façon s'occuper d'aucune cause relative au mariage, s'il doit laisser l'Eglise régler la validité ou l'invalidité du contrat matrimonial, si enfin il n'a pas qualité pour porter des empêchements dirimants, il est clair qu'il ne peut faire dépendre la validité du mariage de l'observation de la formalité du contrat civil.

Telle est aussi la pratique suivie par les Tribunaux romains, comme le prouvent deux résolutions de la S. Pénitencerie, l'une du 1 juin 1824, donnée à la demande de l'Evêque de

(1) Voir Denzinger, *Enchiridion*, p. 443.

(2) *Lettre au roi de Sardaigne.* Voir *Mélanges théologiques*, VIe série, pag. 507.

Viviers[1], l'autre du 7 avril 1826, adressée à l'Evêque du Puy[2]; lesquelles déclarent que l'absence du contrat civil ne rend pas invalide un mariage contracté sans empêchement canonique.

3° *La véritable légitimité, tant des enfants que des époux, n'est pas un effet du prétendu mariage civil.*

« Le mariage, *dit avec raison Merlin*[3], est regardé, parmi toutes les nations policées, comme la seule source de la légitimité ; ainsi les qualités de mari et de femme sont absolu-

(1) Sacra Pœnitentiaria, perpensis expositis, venerabili in Christo Patri Episcopo Vivariensi respondet primum matrimonium a Petro contractum in forma Ecclesiæ consueta absque impedimento canonico, sed tantum cum impedimento civili, validum esse. Ita enim eruitur ex Instructione a suprema Inquisitione per Sacræ Congregationis Concilii organum ad Episcopum Brexinonensem anno 1804 transmissa : « Matrimoniis fidelium, quibus nullum obstat canonicum impedimentum, suam quoad maritalem nexum inesse vim et valorem, eorumque vinculum indissolubile manere, qualiacumque tandem fuerint impedimenta a sæculari potestate, Ecclesia non consulta, nec probante, perperam et nulliter constituta. » Quo posito, clare patet secundum matrimonium a Petro attentatum nullum et irritum fore, ac propterea nullo modo posse parochum eidem benedictionem tribuere. Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, die prima junii 1824. — Tiberi, *S. P. Regens.* J.-B. Lalini, *S. P. Secretarius.* — Voir *Mélanges théologiques,* tom. vi, pag. 225.

(2) Utrum valeat in foro conscientiæ matrimonium initum coram legitimo parocho et testibus, quod non præcesserat contractus civilis coram magistratu ; vel aliis verbis, utrum lex civilis nunc vigens in Galliis, quæ nulla declarat et irrita matrimonia quæ non fuerint inita coram magistratu et, ut gallice appellantur, enregistrés à la mairie, obliget in conscientia ? — Resp. — S. Pœnitentiaria, mature perpensis expositis, respondendum censuit, matrimoniis fidelium coram Ecclesia contractis, quibus nullum obstat canonicum impedimentum, suam quoad maritalem nexum inesse vim et valorem, eorumque vinculum indissolubile manere : in reliquis consulendum constitutionem Benedicti XIV, cujus initium : *Redditæ sunt Nobis* necnon responsum ad Episcopum Lucionensem anno 1793 jussu Pii VI missum. — *Mélanges théologiques*, tom. vi, p. 226.

(3) *Répertoire universel et raisonné de Jurisprudence*, tom. vii, Art. *Légitimité*, section Ire, pag. 203.

ment nécessaires pour donner l'être à un enfant légitime. » Où donc sera le vrai mariage, là seulement pourra se trouver la légitimité. Or, nous l'avons vu, le seul mariage qui mérite ce nom, le seul vrai et valide, c'est celui qui est en même temps sacrement, c'est celui que la religion consacre. La cérémonie du mariage civil n'est pas digne d'être appelée mariage; aussi bien comme contrat que comme sacrement, elle est radicalement nulle. C'est donc le mariage religieux, et nullement le mariage civil, qui crée la véritable légitimité des époux et de leurs enfants.

Il s'en suit que la légitimité revêt, comme le mariage qui la produit, un caractère spirituel ineffaçable, qui la place au-dessus de la compétence du pouvoir civil, et la fait dépendre exclusivement de l'autorité de l'Eglise, tant au for extérieur qu'au for intérieur. Aussi Grégoire XVI déclare-t-il, que des lois ecclésiastiques seulement « pendet ejusdem connubii vis, robur et *justa consociatio*[1], » c'est-à-dire la validité et la légitimité du mariage. Alexandre III avait déjà attribué aux seuls juges ecclésiastiques la décision des causes relatives à la filiation légitime. « Mandamus, *écrivait-il*, quatenus si constiterit quod Episcopus inter eos sententiam divortii tulerit, filios quos sustulit de alio ad cujus copulam auctoritate prædicta (Ecclesiæ) migravit, *legitimos judicetis*, eos hac occasione *ab hæreditate non patientes excludi*[2]. » Citons encore sur ce point Benoît XIV : « Sciant itaque catholici vestræ curæ concrediti, *dit-il*, cum civili magistratui, aut hæretico ministello matrimonii celebrandi causa se sistunt, actum se mere civilem exercere, quo suum erga leges et instituta principum obsequium ostendunt ; cæterum tunc quidem nullum a se contrahi matrimonium. Sciant, nisi coram ministro catholico et duobus testibus nuptias celebra-

(1) *Encyclique du 15 août 1832.*

(2) Libri IV *Decretalium*, tit. XIX, cap. 8.

verint, *numquam se, neque coram Deo, neque coram Ecclesia, veros et legitimos conjuges fore*; nec, si interim conjugalem inter se consuetudinem habuerint, eam gravi culpa carituram. Sciant denique, si qua ex ejusmodi conjunctione oriretur soboles, eam, *utpote ex non legitima uxore natam, in oculis Dei fore illegitimam*, et nisi conjuges consensum ex Ecclesiæ præscripto renovaverint, illegitimam perpetuo futuram *etiam in Ecclesiæ foro*[1]. » La véritable légitimité, celle qui seule existe devant Dieu, ne peut donc être, pour les enfants comme pour les époux, qu'un état résultant d'un mariage conforme aux lois de l'Eglise.

Nous le savons, à côté de la légitimité canonique, nos législateurs ont introduit ce qu'on appelle la légitimité civile. Trouvant que le mariage avait un côté temporel et touchait aux intérêts de la société civile, ils ont prétendu régler les conditions de sa validité et ne le regardent comme véritable, et susceptible de sortir ses effets, que pour autant qu'il a été contracté conformément à la loi civile[2]. Mais cette prétendue légitimité, on peut le dire, n'a par elle-même aucune valeur réelle. D'abord elle manque de base : puisque le contrat civil qui la crée n'est pas un vrai mariage, et est nul non-seulement comme sacrement, mais comme contrat conjugal. En outre quand elle n'est pas conforme à la légitimité canonique, quand elle est abusivement attribuée à une union qui devant Dieu n'est qu'un coupable concubinage, elle est au premier degré immorale, aussi contraire au bien de la famille et de la société qu'à celui de la religion. Non-seulement tout chrétien, mais tout homme qui se respecte

(1) *Litteræ* REDDITÆ SUNT NOBIS, § 3, *Bullarium Bened. XIV*, vol. IX, pag. 428.

(2) A ce titre, il faudrait dire que l'Etat peut s'arroger le droit de réglementer presque toutes les institutions chrétiennes, puisqu'elles exercent sur la société, même civile, une influence incontestable; c'en serait fait de l'indépendance de l'Eglise qui ne tarderait pas à se voir inféodée à l'Etat.

doit, dans ce cas, la répudier. Elle ne peut avoir de force qu'au for civil.

Disons-le donc, la véritable légitimité des époux et des enfants n'est pas celle qu'on prétend faire dériver de la formalité du mariage civil, mais celle qui résulte du véritable mariage, du mariage validement contracté devant l'Eglise.

4° *Le droit d'hériter n'est pas un effet purement civil du mariage, il est basé sur la loi naturelle et est attaché à la véritable légitimité.*

Il faut le reconnaître, il y a controverse sur l'origine du droit d'hériter. Quelques écrivains modernes, avec Montesquieu[1], ont prétendu qu'il dérivait exclusivement de la loi politique et civile. Mais cette opinion, qui permet à l'Etat de priver la famille du fruit de ses travaux et d'établir peu à peu le communisme, est généralement rejetée comme destructive de l'ordre social et de la propriété. Treillard[2], un des rédacteurs du code civil, dit avec raison que « la loi qui exclurait la représentation en ligne directe descendante, serait une loi impie et contre nature. »

D'autres, adoptant un sentiment opposé, comme Grotius[3] et Puffendorf[4], font dépendre le droit de succéder uniquement de la loi naturelle, comme si cette loi déterminait assez clairement dans tous les cas l'ordre de succession.

La doctrine, qui tient le milieu entre ces deux extrêmes, a prévalu et est généralement reçue. D'après elle, le droit d'hériter a son principe et son fondement dans la loi naturelle. « En donnant le jour à des enfants dans l'état civil, *dit Toullier*[5], les parents doivent travailler à leur transmettre

(1) *Esprit des lois,* liv. XXVI, ch. VI.

(2) *Exposé des motifs du titre des Successions,* n. 14. Locré, *Législation civile, etc.*, tom. V, pag. 94.

(3) *De jure belli ac pacis*, lib. II, chap. VII, § III et seq.

(4) *De officio hominis et civis*, lib. IV, cap. XI.

(5) *Le droit civil français*, liv. III, tit. I, num. 123.

tous les avantages dont ils jouissent eux-mêmes dans cet état; autrement les hommes y naîtraient de pire condition que dans l'état de nature, obligés de respecter la propriété de tous les autres, et perdant celle de leurs auteurs. Aussi toutes les nations civilisées ont regardé les enfants comme les héritiers naturels de leurs père et mère, leur droit est considéré comme fondé sur la raison naturelle. » « La nature, *dit Treillard*[1], avait en quelque sorte établi entre eux une communauté de biens, et leur succession n'est pour ainsi dire qu'une jouissance continuée. » Les enfants, en effet, sont une portion de leurs parents : la nature a établi entre eux, avec l'identité du sang, l'usage commun des biens de la famille; lorsque les parents meurent, les enfants, qu'ils laissent après eux, continuent, avec leur famille et leur nom, la possession de leurs biens. « Le droit des enfants à la succession de leurs père et mère, *dit encore Toullier*[2], est donc fondé sur la nature même, sur le droit du premier occupant, ou plutôt sur l'occupation continuée, droit antérieur à toute société. »

Cependant la loi civile peut régler l'ordre des successions, en tenant compte toutefois des exigences du droit naturel. Ecoutons Carrière[3]. « Ex his omnibus concludimus, *dit-il*, jus successionis fundamentum quidem habere in lege naturali, huicque tribui posse, quoad substantiam, ejusque originem; sed successionum ordinem, seu totius illius materiæ determinationem, e jure civili quoque repeti posse. Ex quo sequitur non ita arbitrio legislatoris civilis relictam esse eam determinationem, ut quicquid libuerit statuere possit, nec alia suppetat æqui et recti regula quam ejus voluntas. »

On peut donc l'affirmer, le droit qu'ont les enfants de

(1) *Exposé des motifs du titre des Successions*, n. 2. Locré, *Législation civile*, tom. v, pag. 90. (2) *Loc. cit.*, n. 122.

(3) *De justitia et jure*, n. 503.

succéder à leurs parents, n'est pas entièrement soumis à la puissance civile, mais il appartient, quant à sa substance, à l'ordre naturel ; il est avant tout attaché à la filiation naturelle et légitime, et, s'il est un effet civil du mariage, il en est avant tout et principalement un effet naturel.

3° *Bien que l'Etat puisse régler les effets civils qui résultent du mariage, cependant, surtout quand ces effets ne sont pas purement civils, il ne lui est pas permis d'en dépouiller le mariage chrétien, pour les attribuer exclusivement à la formalité du mariage civil.*

Nous le savons, les gouvernements dans la plupart des pays catholiques se sont arrogé ce droit. Le pouvaient-ils?

Les partisans exagérés du pouvoir civil le prétendent. Ils disent que l'Etat, étant souverain et indépendant dans sa sphère, a le droit exclusif de régler les effets civils du contrat matrimonial ; que la loi, par laquelle il a exigé l'observation de la formalité du mariage civil pour que le mariage puisse produire ses effets civils, est juste et même nécessaire dans les pays soumis au régime de la liberté des cultes : attendu que l'Etat ne reconnaissant aucune religion, ne peut, sans renier son principe, prendre pour point de départ de ses dispositions relatives aux effets civils le fait de l'existence et de la validité du mariage chrétien[1].

Cette doctrine nous paraît peu fondée. Sans doute nous reconnaissons à la puissance séculière la souveraineté et l'indépendance dans sa sphère. Mais, pour exercer légitimement l'autorité qui lui est propre, elle doit éviter deux excès.

Elle doit d'abord s'abstenir, dans les dispositions qu'elle prend dans le but d'arriver à sa fin temporelle, de se mettre en opposition avec la fin spirituelle de l'Eglise ; car, d'après le plan divin et la nature des choses, l'ordre spirituel prime

(1) Voir *Collationes ecclesiasticæ diœcesis Tornacensis*, tom. III, part. II, pages 54-58.

l'ordre temporel et celui-ci doit s'harmoniser avec celui-là. S. Léon écrivait ainsi à un Empereur du même nom : « Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam[1]. » S. Grégoire écrivait à son tour à l'Empereur Maurice : « Ad hoc potestas super omnes homines, dominorum meorum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt, adjuventur ; ut cœlorum via largius pateat ; ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur[2]. »

Cette harmonie avec les droits sacrés et supérieurs de l'Eglise, que le législateur civil doit mettre dans ses lois, non-seulement résulte de la nature des deux pouvoirs et du droit divin, mais est même réclamée par la liberté religieuse. Une loi qui, sous prétexte d'imposer des dispositions matériellement uniformes à tous les citoyens, ne se règlerait pas sur leur conscience, ne tiendrait pas compte de leurs croyances religieuses, ni des droits et des obligations qui en découlent, serait, il faut le dire, un acte odieusement despotique et une violation flagrante de la liberté de conscience. Pour être sage et juste, elle ne peut, surtout quand elle prétend tolérer et protéger tous les cultes, faire abstraction des faits religieux, elle doit s'appuyer sur eux ; elle ne peut envisager les religions comme n'existant pas pour elle, elle doit les reconnaître et les accepter toutes, telles qu'elles sont constituées, avec leurs dogmes, leurs sacrements et leurs institutions pieuses, comme des faits qui s'imposent d'eux-mêmes et dont l'action sociale est incontestée ; elle ne peut par conséquent jamais contredire leurs actes, elle doit les traiter d'après les idées et les principes qui leur sont propres. Telles sont les exigences de la vraie liberté religieuse. Mais s'il en est ainsi, nous le demanderons, une loi qui, faite pour

(1) *Epist.* CLVI, cap. 3. *Opera*, tom. I, col. 1323, edit. Ballerin.
(2) Lib. III, Epist. LXV. *Oper.*, tom. II, col. 676, edit. Bened.

des catholiques, ne respecterait ni leur doctrine, ni leur conscience, ni leurs institutions religieuses ; qui, dédaignant de s'occuper du mariage chrétien, lui dénierait toute existence et toute légitimité légale et ne lui permettrait pas de produire les effets civils qui dérivent du vrai mariage ; une loi semblable, en foulant aux pieds les droits des catholiques, ne porterait-elle pas la plus grave atteinte aux vrais principes de la liberté des cultes[1] ?

Ce ne sont pas seulement les droits de l'Eglise, mais encore ceux de la nature humaine, que la puissance séculière doit se garder de violer. Elle ne peut, dans ses dispositions légales, contredire les exigences de la loi naturelle, elle doit les respecter et les sanctionner. Vouloir les changer, les détruire, c'est, de sa part, une prétention exorbitante, injuste et immorale. « Meminerit legislator, *dit avec raison Carrière, en parlant du droit naturel de succéder*, non ideo institutam esse societatem, ut jura naturalia de medio tollantur, sed ut eorum usus dirigatur, eorumque exercitium nova protectione et sanctione muniatur[2]. » Mais encore une fois s'il en est ainsi, une loi, qui ne reconnaîtrait point au mariage chrétien les effets civils qui dérivent naturellement du véritable mariage, qui frapperait des enfants innocents en les privant des droits qui découlent de leur filiation naturelle et légitime, une telle loi ne serait-elle pas attentatoire aux droits de la nature et souverainement injuste ?

Or, nos législateurs, en portant la loi qui nous occupe, sont tombés dans ces deux excès. Cette loi en effet est contraire aux droits et à la liberté de l'Eglise. Si, prenant pour point de départ la validité ou l'invalidité du mariage comme l'Eglise le détermine, et partant de ce fait qu'elle ne peut constituer, elle s'était bornée à en régler les effets civils, elle

(1) Voir : *Des lois civiles concernant le mariage des chrétiens*, traduit par Rupert, pages 95-106. (2) *De justitia et jure*, n. 503.

aurait, *pour me servir des termes de Pie IX*[1], gardé à César ce qui est à César et laissé à l'Eglise ce qui est à l'Eglise. Mais non ; au mariage religieux, qui seul est vrai et légitime, elle a substitué une formalité civile, qui n'est qu'un fantôme de mariage, et elle lui a attaché exclusivement les effets civils : en sorte que ces effets qu'elle détermine ne résultent plus du mariage, mais d'une vaine formalité légale. Or, en sécularisant l'union conjugale de cette façon arbitraire, que fait-elle? Elle méconnaît l'institution divine, elle met injustement au rebut le mariage chrétien, elle dénie à la légitimité qu'il produit sa valeur et sa portée véritable. Elle porte par là atteinte aux droits sacrés de l'Eglise, et se met en contradiction flagrante avec le droit canonique, lequel, nous l'avons vu, attribue au mariage religieux les effets civils qui résultent du contrat matrimonial, et particulièrement le droit d'hériter.

Cette loi en outre ne tient aucun compte des exigences du droit naturel. En effet, parmi les effets du mariage, il en est qui ne sont pas purement civils, et qui appartiennent, quant à leur origine et à leur substance, au droit naturel : telle est en particulier la faculté d'hériter, que la nature assigne à tous les enfants issus d'un vrai mariage et jouissant de la filiation naturelle et légitime. Or, la loi civile change tout cela, lorsqu'elle dépouille les enfants légitimes de ce qui leur revient, pour le donner à ceux qui, sortis d'un faux mariage, n'ont qu'une fausse légitimité. N'est-ce pas là violer les dispositions les plus formelles de la loi naturelle?

Ce n'est pas tout, elle est destructive de la famille : elle la vicie dans son principe, en la faisant sortir, non du vrai mariage, mais d'une union concubinaire ; elle lui ôte sa sainteté, en en chassant Dieu et en en faisant un foyer d'immoralité ; elle la ruine enfin dans sa durée, en refusant à ses membres légitimes le droit d'héritage et en autorisant le divorce.

(1) *Lettre au roi de Sardaigne*, citée plus haut.

Est-il étonnant que le Saint-Siége ait si souvent réprouvé, non-seulement le système du mariage civil dans sa généralité, mais spécialement la disposition qui prive des effets civils le mariage chrétien? Est-il étonnant que Pie VII ait déclaré « qu'il ne pourrait voir qu'avec peine un tel ordre de choses..., » qu'il espère « que le gouvernement rendra aux registres tenus par les ecclésiastiques la consistance légale dont ils jouissaient précédemment; » parce que « le bien de l'Etat l'exige presqu'aussi impérieusement que celui de la religion[1]? » Qu'on ne dise pas que Pie VII n'aurait pas ainsi réclamé contre cette loi, s'il ne s'était agi de l'introduire que dans les pays soumis au régime de la liberté des cultes. Non, quand le Pontife a ainsi parlé, ce beau régime florissait déjà en France, en Belgique et en Hollande, et c'est à ces pays qu'il s'adressait. Il l'a donc flétrie dans un sens absolu.

Nous avons montré les caractères et précisé la portée de la loi qui règle les effets civils du mariage : elle est contraire aux droits de l'Eglise et de la famille, aux dispositions des saints canons et aux exigences de la nature, à la religion et à la société. Or, une loi entachée de pareils défauts, nous le demandons, peut-elle avoir la valeur d'une véritable loi? Il nous est impossible de le penser. Loin de tendre au bien général de la société, elle le compromet; elle est injuste et immorale; elle ne peut obliger, ni devant Dieu, ni devant l'Eglise, ni devant la conscience; elle doit, dans ce qu'elle a de mauvais, être corrigée par le droit canonique, lequel, dans un pareil conflit, doit prévaloir[2].

Tel est notre avis; l'opinion contraire, malgré ses nom-

(1) *Réclamations du Saint-Siége contre les articles organiques du Concordat de 1801.* Kersten, *Journal historique*, tom. VII, pag. 225.

(2) Voir *Collationes ecclesiasticæ diœcesis Tornacensis*, tom. III, part. II, pages 59-64.

breux partisans, parmi les jurisconsultes, ne nous paraît pas douée d'une probabilité intrinsèque sérieuse. De tout ce que nous venons d'établir, nous tirons cette dernière conclusion :

6° *Au point de vue de la conscience, les enfants issus d'un mariage canoniquement valide, bien que non contracté devant l'officier de l'état civil, ont le droit de jouir des effets civils attachés à la filiation légitime, et par conséquent de succéder à leurs parents comme enfants légitimes; et, d'un autre côté, les enfants issus d'un mariage purement civil, sont destitués de ce droit.*

II. Il nous reste à résoudre la seconde partie de la question, à savoir, *si le mariage civil peut être considéré comme épousailles.*

Carrière [1], Bouvier [2], Scavini [3], Gury [4], Craisson [5] distinguent ainsi : ou les contractants n'ont pas l'intention de se marier ensuite à l'Eglise, de manière que, dans leur pensée, ils se marient en réalité devant l'officier de l'état civil; ou bien ils ont cette intention.

Dans le premier cas, le mariage, qu'ils essaient de contracter, est clandestin, et par conséquent radicalement nul. Or, le mariage clandestin n'a ni la force, ni la valeur d'épousailles, comme l'a plusieurs fois déclaré la S. Congrégation du Concile. Voici la décision qu'elle donna en 1573, telle que la rapporte Benoît XIV [6]. « Fuit contractum matrimonium in civitate Messanæ, post publicationem decretorum Concilii Tridentini, per verba de præsenti, et mutuum consensum, non factis publicationibus, nec præsente parocho, nisi tantum notario et testibus etc. Humiliter ab Illustrissimis

(1) *De matrimonio*, n. 365 et 822.

(2) *De matrimonio*, cap. III, art. II, p. 250.

(3) *De sacramento matrimonii*, disp. II, cap. I; n. 465.

(4) *De matrimonio*, tom. II, n. 545.

(5) *Manuale totius juris canonici*, tom. III, pag. 212, n. 3909.

(6) *Institutiones ecclesiasticæ*, Instit. 46, n. 23.

DD. VV. petitur declarari, an supradictus contractus matrimonii, cum sit factus contra formam traditam per decretum ejusdem Concilii de contrahendo matrimonio, sit adeo nullus, quod neque transeat in sponsalia de futuro? S. C. censuit, non transire. » Elle a encore répondu dans le même sens dans la cause *Nullius,* du 8 juin 1595, comme on peut le voir dans Giraldi[1].

Dans le second cas, ils ne contractent pas un mariage clandestin, puisque ce qu'ils font n'est pas, dans leur pensée, une tentative de mariage illégitime, mais plutôt un prélude et un commencement de mariage légitime. Or, il semble qu'il y a là de vraies épousailles. Car comme, après ce mariage ainsi commencé, ils ne peuvent plus en contracter un autre, ils sont censés se promettre qu'ils achèveront l'œuvre commencée; de sorte que la formalité civile qu'ils remplissent renferme implicitement une promesse de mariage.

Les auteurs, qui défendent cette opinion, n'examinent pas un troisième cas, cependant très-réalisable, où les deux parties ont des intentions différentes, où, tandis que l'une veut se marier à l'Eglise, l'autre ne le veut pas, ou, si elle promet de le faire, c'est sans intention de remplir son engagement. Or, il nous semble que, dans ce cas, il ne peut s'agir d'épousailles : car il n'y a pas, même implicitement, promesse réciproque, condition requise pour l'existence de ce contrat.

Baston[2], cité par Carrière, nie que le mariage civil ait jamais la valeur d'épousailles; parce que la formule des épousailles, comme celle de toute promesse, doit s'exprimer par le futur et non pas par le présent. Mais cette raison

(1) *Expositio juris pontificii*, part. II, sect. 122, not. 2, pag. 999.

(2) *Concordance des lois civiles et ecclésiastiques sur le mariage*, pag. 51 et suiv.

envisage plutôt la forme que le fond même de l'engagement, lequel peut résulter de simples signes.

Pour nous, voici notre sentiment. Malgré les autorités que nous avons citées, nous pensons que, dans aucun cas, le mariage civil ne peut être considéré comme épousailles. En effet, les contractants envisagent le mariage civil ou bien comme un vrai mariage, ou bien comme une pure cérémonie civile. Si *a) comme un vrai mariage;* le mariage est clandestin, et n'a pas la valeur d'épousailles, la S. C. du Concile l'a déclaré. Si *b) comme une pure cérémonie civile;* il ne peut pas non plus être élevé à la hauteur d'épousailles; puisque les épousailles, comme le mariage dont elles sont un prélude, constituent un contrat spirituel, qui ressort exclusivement du domaine de l'Eglise et ne peut par conséquent être attaché à une cérémonie purement civile. C'est ce qui résulte de la condamnation de la 74e erreur du *Syllabus*, ainsi exprimée : « Causæ matrimoniales et *sponsalia* suapte natura ad forum civile pertinent. » Les auteurs, que nous combattons, se fondent sur l'obligation, dans laquelle se placent ceux qui contractent civilement, de se marier à l'Eglise avec la même personne. Mais lorsqu'on examine de près cet engagement implicite, on voit facilement que ce n'est pas de la vertu même de la formalité civile qu'il naît, mais de la situation déplorable qui est faite aux époux par la loi civile, et des graves inconvénients qui retomberaient nécessairement sur eux, s'ils tentaient de contracter un autre mariage. Nous ne voyons donc aucune raison solide, pour attribuer au mariage civil dans aucun cas la portée d'un contrat d'épousailles.

En examinant jusqu'ici le mariage civil dans sa licéité et dans sa portée, nous avons posé les principes qui doivent nous guider dans la solution du cas qui nous occupe.

TROISIÈME QUESTION. *Quid modo Mœviæ suggerendum, quid præscribendum ?*

I. Précisons d'abord, à la lumière des principes que nous avons formulés, la position qui est faite à Mævia.

« Titius degens in civitate, ubi catholici ad matrimonium, quod civile vulgo dicitur, ut juribus civilibus frui possint, adiguntur, a Mævia sponsa exoratus ut coram parocho matrimonium contrahere velit, se facturum hoc promittit, et interim coram gubernii administro matrimonium esse ineundum eidem suadet. » Mævia pouvait-elle licitement se soumettre à la formalité du mariage civil avant la célébration du mariage religieux ? Non ; car elle n'était forcée par aucune nécessité, résultant soit des circonstances particulières, soit de la loi civile. On le sait, en effet, la loi piémontaise, moins draconienne que la loi française, n'impose pas l'antériorité du mariage civil par rapport au mariage religieux. Mævia est trompée dans son attente : Titius se contente de contracter le mariage civil, remettant indéfiniment le mariage religieux. « Hoc (civili) inito, lætitia gestiens una cum muliere magno amicorum comitatu rus illico petit, ibique copulam cum Mævia habet. » En condescendant à la passion de son séducteur, elle commet une seconde faute ; car elle n'est pas son épouse, devant la conscience et en réalité, la formalité du contrat civil n'étant pas un vrai mariage. Cependant elle est aussi malheureuse que coupable ; car Titius, après l'avoir trompée, au mépris de ses devoirs, renonce définitivement à la marier à l'Eglise et la délaisse dans une situation déplorable. « In urbem cum rediisset, longam trahit moram ad matrimonium coram parocho celebrandum. Postremo autem mulieris querelas fastidiens, ab ea discedit Romamque venit. »

A Rome, Titius veut s'unir à une autre personne, mais Mævia cherche à l'en empêcher. « Hic, vesano amore pulcherrimæ cujusdam mulieris captus, eam sibi desponsare constituit. Cum matrimoniales tabulæ conficiuntur, infelix Mævia Romam advenit, et, cognito Titii proposito, quominus ipsius nuptiæ celebrentur impedire studet. » Elle met en

avant, pour faire opposition à son projet, le mariage civil qu'elle a contracté avec lui; mais sans succès. « Sed audit matrimonium illud civile nulla jura sibi parere, neque ullo alteri matrimonio impedimento esse. Anxia ad virum ecclesiasticum rem narratura accedit : qui dubitat utrum revera nullo in casu contractus civilis vim sponsalium secum ferat. » Certes, à cause de la triste position, où Titius a jeté Mævia, il est tenu, par une obligation morale, de réparer tout le dommage qu'il lui a causé. Mais le mariage civil, qu'il a contracté avec elle, ne l'empêche pas canoniquement de se marier avec une autre. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas la valeur d'épousailles; d'autant plus que l'intention de s'unir ensuite à l'Eglise, ayant été fictive de la part de Titius, a en réalité manqué de réciprocité. Et quand bien même l'empêchement d'épousailles résultant du mariage civil existerait, il n'est pas dirimant, mais seulement prohibitif : en sorte que, le fait accompli, il ne peut plus donner lieu à aucune action canonique. C'est ce qui ne tarde pas à arriver.

« Sed cum res in consultatione versatur, Titius coram parocho matrimonium cum altera contrahit. » Ce mariage, contracté à Rome suivant les lois canoniques, est valide et légitime, non-seulement devant l'Eglise, mais encore au for civil romain. Il est donc apte, au moins dans les Etats Pontificaux, à produire les effets civils qui dérivent du mariage. Il a la même portée, au point de vue de la conscience et en réalité, nous l'avons établi, dans les pays dont la législation a sécularisé le contrat matrimonial, et par conséquent dans le Piémont. Mais est-il légitime, et par conséquent capable de sortir ses effets, au for civil piémontais? Non, n'ayant pas été contracté par-devant l'officier de l'état civil, et ayant été précédé d'un mariage civil que la loi n'a pas rompu, il n'est pas légalement reconnu et est regardé, bien qu'à tort, comme non avenu.

Cependant Mævia, forcée de retourner dans son pays, de-

vient mère. « Omni propterea spe destituta, ad parentes in patriam redit, et apud eos filium parit. » Son enfant est-il légitime? En réalité et en conscience, non; au for civil romain, non encore; au for civil piémontais, oui. De son côté, l'épouse de Titius lui donne aussi un fils à Rome : « Itemque infra annum sponsa Titii Romæ parturit. » Ce second fils est réellement et canoniquement légitime. Il l'est aussi au for civil à Rome. L'est-il également au for civil piémontais? Non en principe. Si cependant la véritable épouse de Titius, ignorant l'existence du mariage civil, avait contracté de bonne foi, il y aurait lieu d'appliquer la disposition légale, qui attribue à un pareil mariage la force de produire les effets civils en faveur de la partie innocente et des enfants; pourvu toutefois que la législation piémontaise soit conforme à notre code civil[1].

Mais voici que le père meurt *ab intestat.* « Verum Titius paulo post, improviso morbo correptus, nullo condito testamento, obit. Utraque tunc mater de hæreditate pro suo quoque filio capessenda operam navat. » Auquel des deux enfants et dans quelle mesure l'héritage paternel doit-il être dévolu? Au point de vue de la conscience, nous l'avons prouvé, le fils de Mævia, n'étant point issu d'un vrai mariage, ne peut recueillir que la part qui revient à l'enfant naturel, tandis que celui de la véritable épouse doit seul succéder comme enfant légitime. Il en est de même d'après la loi civile en vigueur à Rome. Mais pour le Piémont, c'est tout autre chose : toute la succession revient à Mævia et à son fils, à l'exclusion de la véritable épouse qui légalement n'est qu'une adultère, et de son fils qui n'est aux yeux de la loi qu'un enfant adultérin et non reconnu; à moins, comme nous l'avons dit, qu'ils ne soient admis à invoquer le bénéfice de la bonne foi maternelle : car alors, étant réputés légitimes, ils

(1) Art. 202.

partageront l'héritage dans la même proportion que leurs concurrents. Cependant, si, entaché du défaut d'adultérin, le fils de l'épouse romaine n'est pas reconnu par la loi pour succéder, il peut, comme dit Touillier[1], être reconnu à l'effet d'obtenir des aliments, et, de fait, il a droit de les obtenir de la part de ceux qui auront recueilli la succession paternelle ; pourvu que la loi piémontaise, répondant aux exigences de la nature humaine, soit conforme sur ce point aux dispositions du Droit canonique[2] et du code civil français[3].

Le juge piémontais, devant lequel le procès est plaidé, décide en faveur de Mævia et de son fils. « At cum pleraque bona in fundis constituta in Pedemontano regno consisterent, causa illic pertractatur et judex, denegata uxori Titii actione, totam hæreditatem Mæviæ filio adjudicat, ipsique Mæviæ quartam maritalem concedit. » Ce jugement, qui ne tient aucun compte des droits de l'enfant légitime, peut être conforme à la loi piémontaise, mais en réalité il est aussi injuste que la loi qu'il applique. Il n'a de force qu'au for civil du Piémont, et encore uniquement pour les biens situés dans ce pays, lesquels du reste constituent la majeure partie de l'héritage. Quant à ceux que le père aurait laissés dans les Etats de l'Eglise, il est destitué de toute valeur, même au for civil ; car ceux-ci sont régis par la loi romaine. Mævia, malgré la sentence du juge piémontais, ne peut donc, en conscience, retenir de la succession qui lui a été entièrement adjugée, que la part qui revient à son fils en qualité d'enfant naturel. On conçoit cependant que ce jugement, conforme à la doctrine, bien que peu probable, de nombreux jurisconsultes, ainsi qu'à la jurisprudence suivie dans les pays de

(1) *Droit civil français*, liv. I, n. 967, et lib. III, n. 246.

(2) Cap. *Cum haberet*, 5, *de Eo qui duxit in matrimonium quam polluerat adulterio*, in fine. Voir Ferraris, *Prompta bibliotheca*, V. *Filius*, n. 127, 129, 133.

(3) Art. 762.

code civil, puisse être un argument en faveur de sa bonne foi.

Elle entre en possession et en jouissance de l'héritage : « Per aliquod tempus, Mævia hæreditatem retinet ejusque fructibus fruitur. » Jusqu'ici elle peut être, et est en réalité, pensons-nous, dans la bonne foi. « Sed postea a confessario non posse ea bona sibi habere admonetur. Scrupulis agitata viro theologo fama clarissimo rem totam exponit. » Avertie par son confesseur, elle doute. Cependant, comme ce doute survient à une possession commencée de bonne foi, d'après l'opinion la plus probable[1], il n'interrompt pas nécessairement sa bonne foi, parce qu'elle peut le déposer à l'aide de ce principe réflexe : *melior est conditio possidentis.* Mais il persévère, et n'est pas pratiquement déposé, de sorte qu'en réalité il entame sa bonne foi : elle a la conscience troublée, elle interroge un savant théologien dans le but de connaître la vérité. Telle est la situation de Mævia.

II. Que devra faire le théologien à qui elle demande de lui tracer sa ligne de conduite ?

Il devra éclairer sa conscience et lui manifester toute la vérité, afin de dissiper son doute. Il est dans une position semblable à celle d'un confesseur interrogé par un pénitent, qui est dans l'ignorance et dans la bonne foi, par rapport à l'accomplissement d'un devoir. Il est donc tenu, d'après le sentiment commun des théologiens, de l'instruire et de l'avertir, quand bien même il n'espérerait pas par là aboutir à un heureux résultat : car, en se taisant, lorsqu'il est formellement interrogé, il approuverait l'erreur, et la rendrait peut-être irrémédiable. « Si pœnitens interroget, *dit S. Alphonse*[2],... confessarius tenetur detegere veritatem, nec potest dissimulare; quia cum ille jam incœperit laborare ignorantia vincibili, dissimulatio confessarii esset erroris approbatio. » Il

(1) Voir Carrière, *De justitia et jure,* n. 474-478.

(2) *Theologia moralis,* lib. VI, n. 616.

ajoute : « Quod, cum pœnitens interrogat, confessarius non plus respondere debet quam ab ipso interrogatur. » Mais ici le théologien doit dire toute la vérité, car Mævia ne sollicite pas son avis sur un point particulier, mais, nous l'avons vu, « rem totam exponit. »

Il doit donc lui dire et lui prouver, que l'arrêt rendu en sa faveur, reposant sur des principes erronés et réprouvés par la conscience, ne peut avoir de valeur qu'au for civil piémontais; qu'en conscience son fils ne peut hériter que comme enfant naturel, tandis que celui de l'épouse romaine, étant seul enfant légitime, a droit au reste de la succession ; et que par suite la possession, dans laquelle elle est entrée, de la totalité de l'héritage est illégitime et injuste.

Après l'avoir ainsi éclairée, il doit l'avertir : 1° qu'elle doit restituer la part qui lui a été adjugée comme quarte maritale, puisqu'elle est légalement maîtresse d'en disposer ; que 2° quant aux biens de la succession que le tribunal piémontais a attribués à son fils, comme la loi ne lui permet pas, à elle, d'en disposer, elle doit s'engager à instruire son fils en temps opportun et à lui enjoindre de remplir son devoir lorsqu'il aura atteint sa majorité; qu'elle doit en outre distraire de leurs revenus, puisqu'elle en a légalement la jouissance, et de mettre à la disposition de la véritable épouse, la part qui revient à son fils comme enfant légitime ; que 3° quant aux fruits jusque là perçus dans la bonne foi et consistant sans doute uniquement en récoltes ou en rendages, bien que le code civil français les attribue sans distinction au possesseur de bonne foi ayant un titre de propriété[1], cependant, d'après la doctrine commune des théologiens, fondée sur le droit romain et la loi naturelle[2], elle doit les restituer dans la

(1) Art. 549-550.
(2) Voir Gury, *Compendium Theologiæ moralis*, tom. I, n. 614; Carrière, *De justitia et jure*, n. 1044, 1051, 1052, etc.

proportion indiquée, s'ils existent encore : que s'ils ont été consommés, elle ne doit pas les restituer, sinon, ce qui même est controversé, pour autant qu'ils auraient contribué directement ou indirectement à l'enrichir.

Enfin, comme moyen de mettre plus facilement en pratique la consultation qu'il vient de lui donner, il pourra lui suggérer de s'entendre avec l'épouse romaine par voie de compromis, afin d'en venir à un partage équitable des revenus d'après les données indiquées, en réservant toutefois le partage de la propriété des biens des enfants, lequel ne pourra s'effectuer que lorsque le fils de Mævia sera parvenu à l'âge de majorité.

Notre tâche est terminée : nous avons résolu de notre mieux le cas proposé. Il ne nous reste qu'un mot à dire. Celui qui aura attentivement parcouru ces pages, où nous avons jugé le mariage civil et apprécié, dans ses tristes détails, la situation fausse, déplorable et presque sans issue qu'il crée aux époux, demeurera plus que jamais convaincu de l'iniquité et de l'immoralité de cette institution athée qui corrompt la source de la famille chrétienne. Rendant hommage, avec nous, au courage et à la sagesse du Saint-Siége qui, à toutes les époques, a protesté contre elle, et gémissant sur l'aveuglement des gouvernements catholiques qui l'ont introduite dans leurs législations, il fera des vœux, si pas pour qu'elle soit supprimée, ce que les idées aujourd'hui en vogue ne nous permettent guère d'espérer, du moins pour qu'elle soit radicalement modifiée ; en sorte que, tenant plus compte des droits de l'Eglise, elle puisse être acceptée par elle avec moins de regrets. En attendant ce changement si nécessaire, le clergé, afin d'atténuer autant que possible dans la pratique la pernicieuse influence du mariage civil, ne saurait assez éclairer les fidèles sur sa portée et ses dangers ; il ne saurait assez veiller à ce qu'il soit immédiatement suivi de la célébration du mariage religieux ; il ne saurait appliquer

avec trop de soin les règles tracées dans le document émané de la S. Pénitencerie, dont nous avons déjà cité quelques passages, et que nous transcrivons ici en entier.

INSTRUCTIONS DE LA SACRÉE PÉNITENCERIE SUR LE MARIAGE CIVIL[1].

1. Ce qu'on craignait depuis longtemps; ce que les Evêques, soit en particulier, soit collectivement, ont essayé d'éloigner par des remontrances pleines de zèle et de doctrine; ce que des hommes de toute classe ont combattu par de savants écrits; enfin ce que le Souverain-Pontife a voulu écarter avec l'autorité de sa voix n'est, hélas! que trop réellement établi en Italie. Ce qu'on appelle le contrat civil de mariage n'est plus un mal que l'Eglise de Jésus-Christ doive déplorer seulement au-delà des Alpes; le voilà transplanté en Italie où il menace d'infecter de ses déplorables suites la famille et la société chrétienne. Et ces funestes effets ont été signalés par les Evêques, et les Ordinaires des lieux, dont quelques-uns ont déjà prémuni leur troupeau par des instructions opportunes, tandis que d'autres se sont empressés de demander à ce Saint-Siége des règles de conduite pour une chose aussi importante que dangereuse. Le saint Tribunal de la Pénitencerie a déjà, par l'ordre du Souverain-Pontife, transmis plusieurs réponses ou instructions sur des demandes particulières; néanmoins, afin de répondre aux consultations qui se multiplient de jour en jour, le Saint-Père a ordonné d'adresser par l'organe de ce Tribunal aux Ordinaires des lieux, où la déplorable loi a été publiée, une instruction qui serve de règle générale pour la conduite des fidèles, et pour agir d'une manière uniforme dans le but de sauvegarder la pureté des mœurs et la sainteté du mariage chrétien.

2. En remplissant les ordres du Saint-Père, cette S. Pénitencerie croit superflu de rappeler ce qui est un dogme bien connu de notre sainte religion, à savoir, que le mariage est un des sept sacrements institués par Jésus-Christ, et que par conséquent c'est à l'Eglise, à qui Jésus-Christ a confié la dispensation de ses divins mystères, qu'il

(1) Voir *Analecta Juris Pontificii*, série VIII, col. 2167, 2168.

appartient exclusivement de le régler. Elle croit également inutile de rappeler la forme prescrite par le Concile de Trente (Sess. XXI, cap. 1, *de ref. matrim.*), sans l'observation de laquelle on ne contracte pas validement mariage dans les pays où le décret du Concile a été publié.

3. Mais les pasteurs doivent faire des instructions pratiques sur ces maximes et doctrines catholiques, et faire bien entendre aux fidèles ce que le Saint-Père a proclamé dans le consistoire secret du 27 septembre 1852 : *Inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris, præter sacramentum, conjunctionem, nihil aliud esse, nisi turpem atque exitialem concubinatum.*

4. Les fidèles pourront facilement déduire de ce principe que l'acte civil ne peut être considéré devant Dieu et son Eglise, ni comme sacrement, ni comme contrat, et que de même que l'autorité civile est radicalement incapable d'unir les fidèles en mariage, elle n'a également aucun pouvoir de dissoudre le lien matrimonial; d'où il suit, ainsi que la S. Pénitencerie l'a déclaré en réponse à des consultations particulières, que tout jugement de séparation émanant du pouvoir civil à l'égard des époux légitimement mariés devant l'Eglise, serait sans valeur aucune, et l'époux qui, se prévalant d'un semblable jugement, oserait se marier avec une autre personne, serait un vrai adultère, et celui qui prétendrait se marier en n'accomplissant que l'acte civil serait un vrai concubinaire; l'un et l'autre seraient indignes de l'absolution tant qu'ils ne rentreraient pas en eux-mêmes et ne se soumettraient pas aux prescriptions de l'Eglise.

5 Quoique le vrai mariage des fidèles ne soit contracté que lorsque l'homme et la femme, libres de tout empêchement, expriment leur consentement mutuel devant le curé et les témoins, conformément au Concile de Trente, et quoique le mariage contracté de cette manière ait toute sa vigueur sans avoir besoin d'être reconnu ou confirmé par le pouvoir civil; néanmoins, afin d'éviter des vexations et des poursuites, et dans l'intérêt des enfants que l'autorité civile ne reconnaîtrait pas comme légitimes, et aussi afin d'éloigner le danger de polygamie, on croit à propos et utile que les fidèles, après s'être mariés légitimement devant l'Eglise, se présentent pour accomplir l'acte imposé par la loi, en ayant toutefois l'intention de faire une cérémonie purement civile, lorsqu'ils se présenteront à l'officier du

gouvernement, comme l'enseigne Benoît XIV, dans le bref *Redditæ sunt Nobis,* du 17 septembre 1746.

6. Pour les mêmes raisons et jamais dans le but de prêter la main à l'exécution de cette déplorable loi, les curés ne devront pas admettre indistinctement à la célébration du mariage devant l'Eglise, les fidèles qui ne rempliraient pas les conditions de la loi et ne seraient pas admis à l'acte civil. Les curés devront apporter en cela beaucoup de circonspection et de prudence, consulter l'Ordinaire, qui ne permettra pas facilement, et dans le cas d'une gravité particulière, devra recourir à cette S. Pénitencerie.

7. S'il est à propos et avantageux que les fidèles, qui se présenteront pour remplir l'acte civil, se fassent connaître comme légitimes époux devant la loi, ils ne doivent jamais remplir cet acte sans avoir au préalable célébré le mariage devant l'Eglise. Et si la force ou la nécessité, qu'il ne faut pas facilement admettre, oblige d'intervertir cet ordre, on doit alors mettre le plus grand empressement à célébrer le mariage devant l'Eglise, en exigeant que les contractants soient séparés tant que le mariage religieux n'aura pas été célébré. Et l'on recommande sur ce point la doctrine développée par Benoît XIV dans le bref précité, auquel renvoie Pie VI, dans le bref *Laudabilem majorum suorum,* du 20 décembre 1791, adressé aux Evêques de France, et Pie VII, dans la lettre adressée le 11 juin 1807 aux Evêques des Marches, qui avaient demandé des instructions pour guider les fidèles par rapport au mariage civil. On voit par-là que la pratique en vigueur jusqu'ici demeure sans atteinte par rapport au mariage, notamment par rapport aux livres paroissiaux, aux fiançailles, et aux empêchements de tout genre qui sont établis ou reconnus par l'Eglise.

8. Telles sont les règles générales que la S. Pénitencerie a cru devoir indiquer, pour obéir aux ordres du Saint-Père. Elle voit avec plaisir que beaucoup d'Evêques et d'Ordinaires ont déjà donné des instructions d'après ces principes, et elle conserve la confiance que tous les autres feront de même, et acquerront, par leur zèle pastoral, des mérites devant Jésus-Christ, Pasteur de tous les pasteurs.

Donné à Rome à la S. Pénitencerie, le 15 janvier 1866.

A. M. Card. CAGIANO, *Pénitencier majeur.*

L. Peirano, *Secrétaire.*

ETUDE SUR LES AUTELS.

1er ARTICLE.

SOMMAIRE. — Avant-propos. 1. — Disposition générale des autels et du chœur. 2. — Des balustres séparaient les fidèles du clergé. 3. — Cette disposition se retrouve dans les églises d'Occident. 4. — Défense faite aux fidèles de se tenir dans l'enceinte des balustres. 5. — Le chœur appelé cancel. 6. — Quand on a commencé à fermer les chœurs par des murailles. 7. — Les jubés massifs, qui masquent la vue du chœur, peuvent-ils être maintenus? Sentiment de Thiers. 8. — Fortement combattu par Bocquillot. 9. — Y avait-il un cancel particulier pour l'autel? 10. — Dispositions à adopter relativement aux balustres, pour être conformes aux règles ecclésiastiques. 11.

1. Parmi les dissertations du célèbre Thiers, curé de Champrond, l'une des plus remarquables, et aujourd'hui d'une très-grande rareté, est celle qu'il publia, en 1688, sur *les principaux autels des églises*. Don Martène la trouvait si achevée, qu'il crut pouvoir se dispenser de traiter la même matière avec toute l'étendue qu'elle comporte[1] : « Plura hic de altaribus addere supersedemus, quandoquidem hoc argumentum non minus copiose quam erudite pertractavit J. B. Thiers, in singulari opere quod de altaribus inscripsit. » Le travail de l'érudit théologien n'a pas toutefois le même but que le nôtre. Il voulait surtout critiquer les changements faits aux autels. « Pour peu, *dit-il en sa préface*, qu'on aime l'antiquité sacrée, et qu'on s'intéresse dans ce qui regarde la vraie beauté de la maison de Dieu, on aura peine à approuver la manière dont on s'est avisé dans ces derniers

(1) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, lib. I, cap. 3, art. 6, n. 7.

temps de placer, de bâtir, d'accompagner et d'orner les principaux autels des églises. A la sainte table près, encore y a-t-on fait quelques changements, on ne les reconnaît presque plus aux marques que les écrivains ecclésiastiques, non-seulement des premiers siècles, mais de l'âge moyen même, nous ont données des anciens autels, et aux descriptions qu'ils nous en ont laissées dans leurs livres.

« Les anciens avaient une autre situation que ceux d'aujourd'hui. La structure de ceux d'aujourd'hui n'a nul rapport à ceux des anciens. Les anciens avaient des accompagnements que ceux d'aujourd'hui n'ont pas. On pare ceux d'aujourd'hui d'ajustements qui auraient en quelque façon déshonoré les anciens. Ceux d'aujourd'hui n'ont rien de la simplicité vraiment chrétienne qui faisait une des grandes beautés des anciens. On n'aurait eu garde de souffrir sur les anciens ce que l'on met sans scrupule sur ceux d'aujourd'hui. Enfin la disposition de ceux d'aujourd'hui oblige les ministres de Jésus-Christ d'altérer ou d'anéantir entièrement beaucoup de cérémonies mystérieuses qui se pratiquaient aux anciens, et qui sont prescrites par les Missels, par les Bréviaires et par les Cérémoniaux des divers diocèses. » On voit, par ce passage, que l'ouvrage de Thiers a surtout pour but d'établir la comparaison des autels modernes avec les autels anciens, et que l'auteur cherche à démontrer la supériorité de ceux-ci sur ceux-là.

Pour nous, tout en donnant une part bien large à l'érudition, nous voulons surtout examiner les conditions selon lesquelles les autels doivent être construits et ornés, pour ne pas violer les règles des livres liturgiques. Notre but est donc essentiellement pratique. Il semble qu'aujourd'hui cette partie si importante de la liturgie, puisqu'elle en est le fondement, soit abandonnée au caprice des architectes, et au goût plus ou moins éclairé des curés. Nous voulons rectifier cette fausse persuasion, et, à l'aide du Cérémonial, du Missel

et des Décrets, déterminer ce qui est licite et ce qui ne l'est pas, ce qui est exigé ou toléré, et en même temps ce qui est le plus convenable pour répondre aux intentions de l'Eglise. L'uniformité en cette matière, toute difficile qu'elle soit à atteindre, est très-désirable, et tous nos efforts tendront à la confirmer ou à l'introduire.

Dans tout le cours de cette étude, nous commencerons d'abord par donner un aperçu des usages de l'antiquité sur chaque point qui sera traité : ensuite nous développerons les prescriptions et les règles qui le régissent aujourd'hui.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EMPLACEMENT DE L'AUTEL.

2. « Dans les églises d'Orient, le presbytère, ou chœur des prêtres, était au fond, le sanctuaire était entre ce chœur et la nef; et l'un et l'autre étaient fermés et séparés de la nef par une balustrade. La même disposition existait, à peu de choses près, dans les églises de Rome. Dans celles-ci, entre le sanctuaire et la nef, il y avait un avant chœur, le chœur des chantres, *schola cantorum*. Ces deux chœurs étaient séparés de la nef et des ailes par une balustrade ou un treillis, en sorte que du fond de l'église, où il était placé avec ses prêtres, l'Evêque pouvait découvrir toute l'assemblée des fidèles, et que les fidèles, en quelque endroit de l'église qu'ils fussent placés, pouvaient voir l'Evêque et ses clercs occupés aux cérémonies sacrées et aux divins offices. » Ces quelques lignes, que nous empruntons à Bocquillot[1], renferment le fond de tout ce qui est dit par les auteurs à ce sujet. Nous devons cependant entrer dans quelques

(1) *Traité historique de la liturgie*, chap. IV, Du chœur des églises, num. 1.

développements, pour donner une idée plus exacte du sanctuaire des églises d'autrefois, et marquer avec plus de précision l'emplacement de l'autel.

§ I. De la balustrade qui ferme le chœur.

3. *Les fidèles étaient séparés du clergé par une balustrade ou cancel.* Nous démontrerons cette première proposition par des témoignages irrécusables empruntés à l'antiquité ecclésiastique tant d'Orient que d'Occident. Eusèbe, parlant du chœur de l'église des Apôtres bâtie par Constantin, dans le nouveau siége de son empire, rapporte[1] que cet empereur le fit entourer de balustres de cuivre doré, faits en forme de réseau avec un art merveilleux : « Interiorem ædis partem undique in ambitum circumductam reticulato opere ex ære et auro affabre facto convestivit. » Le même Eusèbe rapporte encore[2] que le chœur de la superbe église de Tyr était clos de balustres de bois admirablement bien travaillés : « Porro sanctuario hoc modo absoluto et perfecto, thronisque quibusdam in altissimo loco ad Præsidum ecclesiæ honorem collocatis, et subselliis præterea undique ordine dispositis, decore eximieque exornato, altarique undique tanquam sancto sanctorum in medio sanctuarii sito, ista rursus, ut a plebe et multitudine eo non posset accedi, cancellis et ligno fabricatis circumdedit, qui adeo artificiosa solertia ad summum celebrati sunt, ut mirabile spectaculum intuentibus exhibeant. »

S. Grégoire de Nazianze, dans son songe de l'Eglise d'Anastasie, fait mention des balustres autour desquels, dit-il, le peuple se pressait en foule, comme des essaims d'abeilles[3] :

(1) Lib. IV, *De vita Constantini*, cap. 59.

(2) *Historia ecclesiastica*, lib. X, cap. 4.

(3) Ce petit poème est traduit en vers latin dans l'édition de Billius, pag. 1309.

« Sublimi quidem throno insidere mihi videbar. Utrimque porro, inferioribus tamen subselliis, presbyteri, hoc est gregis christiani duces, considebant. At vero Diaconi candidis vestibus ornati stabant, angelicis splendoris speciem præ se ferentes. Plebs autem partim circa cancellos, apum more, fusa erat; partim ad me audiendum confluens, vestibuli angustia premebatur. » Les actes du Concile de Chalcédoine témoignent qu'après le discours de l'empereur Marcien[1], les juges et le sénat étaient : « In medio ante cancellos sanctissimi altaris. » Et un peu auparavant : « Ecce advenientibus omnibus ante cancellos sancti altaris... »

4. La même disposition se retrouve dans les églises d'Occident. Le 4e Canon du Concile de Tours, tenu en 567, veut que les ecclésiastiques seuls aient place dans la partie de l'église sise du côté de l'autel, et séparée par des balustres, et il défend aux laïques, surtout aux femmes, d'y entrer, si ce n'est pour communier[2] : « Ut laici secus altare, quo sancta mysteria celebrantur, inter clericos, tam ad vigilias quam ad missas, stare penitus non præsumant : sed pars illa quæ a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Adorandum vero et communicandum laicis et feminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum. » Saint Grégoire de Tours parle des balustres du chœur de l'église de St-Pancrace de Rome, et dit que les parjures qui veulent s'approcher de l'autel ou du tombeau du saint martyr, sont possédés et tombent morts sur la place, avant qu'ils soient arrivés à la balustrade, qui est sous l'arcade, où l'école des chantres a coutume de se placer[3] :

(1) Act. v, ap. Labbe Coleti, tom. iv, colon. 1446.

(2) Can. 4. *Ibid.*, tom. vi, col. 536. Non-seulement ce Concile, mais aussi S. Grégoire de Tours marque en plusieurs endroits de ses ouvrages que telle était la coutume de France, différente de celle des églises de Grèce, de Rome, et d'Espagne. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

(3) *De gloria martyrum*, cap. 39.

« Antequam ad cancellos, qui sub arca habentur, ubi clericorum psallentium mos est, procedat. » Saint Germain, Patriarche de Constantinople, explique en ces termes le but et la signification des balustres[1] : « Cancelli locum orationis designant, quousque extrinsecus populus accedit. Intrinsecus autem sunt sancta sanctorum solis sacerdotibus pervia. Sunt autem revera ad piam memoriam cancelli ænei, ne quis simpliciter et temere ingrediatur. »

5. A Milan, c'était également une enceinte de balustres qui fermait aux laïques l'entrée du chœur. Du fond du presbytère, où saint Ambroise était assis, et de l'autel même où il célébrait les saints mystères, il découvrait toute l'assemblée qu'il avait devant les yeux. En voici une preuve que Théodoret nous fournit. Saint Ambroise se préparait à offrir les dons sur l'autel, mais *s'apercevant* que l'empereur Théodore, après avoir fait son offrande, était demeuré dans l'enceinte des balustres, il lui envoya dire par un de ses diacres que ce lieu n'était que pour les prêtres et que les laïcs n'y devaient point demeurer. Le prince prit en bonne part la remontrance du saint Evêque, et fit répondre que ce n'était point par orgueil qu'il était demeuré dans l'enceinte des balustres, mais parce qu'on l'y plaçait dans l'église de Constantinople[2]. Ces balustres existaient partout, et leur

(1) In *theor. rer. eccles.* Cet opuscule a été imprimé au tome 6 de la Biblioth. des Pères. S. Germain mourut en 730.

(2) *Histor.* lib. v, cap. 18. Le privilége de rester dans l'enceinte des balustres fut plus tard accordé aux empereurs par le Concile Quinisexte, dont le canon 69 porte : « Nulli omnium liceat qui quidem sit in laicorum numero, intra septa sacri altaris ingredi : nequaquam tamen ab eo prohibita potestate et auctoritate imperiali, quandoquidem voluerit creatori dona offerre ex antiquissima traditione. » Labbe Coleti, tom. VII, col. 1379. Aussi était-ce une espèce de pénitence publique dont le patriarche S. Taraise menaçait l'empereur lorsqu'il lui disait (ap. Surium, 25 febr.) : « Quin etiam hoc quoque notum facimus coram Deo in primis honorandæ tuæ purpuræ,

usage fut continué sans interruption jusqu'à nos jours. Au commencement du 9e siècle, Ayton, Evêque de Bâle, statuait dans ses capitulaires [1] : « Mulieres ad altare non accedant, nec ipsæ Deo dicatæ in ullo ministerio altaris intermisceantur. Quod si pallæ altaris lavandæ sunt, a clericis abstrahantur, et ad cancellos fœminis tradantur, et ibidem repetantur, similiter et a presbyteris cum oblata ab eisdem mulieribus offeruntur, ibidem accipiantur, et ad altare deferantur. » De même Hérard de Tours, dans ses capitulaires, veut que [2] « laici infra cancellos non stent, et ut oblatio populi foris septa recipiatur. » « Modis omnibus prohibendum, *porte le Concile de Nantes* [3], ut nulla fœmina ad altare præsumat accedere, aut presbytero ministrare, aut infra cancellos stare aut sedere. » « Prohibemus, *dit également le Concile de Nîmes* [4], ne laici qui nesciunt cantare vel legere, intra cancellos in choro cum clericis stent aut sedeant, dum divina celebrantur officia : maxime ubi sine impedimento clericorum non possunt in choro laici commorari; nec aliqua monialis seu alia femina sæcularis præsumat presbytero dum celebrat ministrare, vel juxta altare aut infra cancellos sedere dum divina officia celebrantur. »

La défense, faite aux laïques de se tenir *intra cancellos,* est renouvelée en termes presque identiques par le synode de Tulle [5] : « Statuimus quod omnes rectores moneant in ecclesiis suis omnes et singulos parochianos suos laicos, ne intra cancellos ecclesiarum suarum, præsertim ad latus altaris, sedeant, cum divinum officium celebratur ; cum propter occupationem

quod intra cancellos incruentæ mensæ, in qua sacrificium magnæ hostiæ Christi venerabiliter peragitur, non sinemus amplius nobiscum vestram ingredi potentiam. »

(1) Art. 16, ap. Dachery, *Spicileg.* tom. VI, pag. 695.

(2) Art. 82 *Capitul. reg. Francor.* edit. Baluzii, tom. I, col. 1293.

(3) Can. 3. Labbe Coletti, tom. XI, col. 658.

(4) Cap. V, n. 4, an. 1284. *Ibid.*, tom. XIV, col. 810.

(5) Cap. 12, an. 1328.

locorum per dictos laicos factam intra dictos cancellos existentium, divinus cultus minus solemniter quam honorificabiliter Deo impendatur. » Les statuts de l'Evêque d'Angers, Harduin, ne sont pas moins exprès[1] : « Prohibemus insuper... laicis maribus et feminis, ne, dum divina in eisdem ecclesiis celebrantur officia, intra cancellum ecclesiæ residere, sedere, seu se diu tenere; ac etiam, dum missæ celebrantur, ad altare in quo missa celebrabitur, se jungere seu ad latus, aut in superiori ejusdem se tenere et inter psallentes et ipsum altare se ponere præsumant. »

6. L'usage de séparer le chœur du reste de l'église par des balustrades était tellement général au moyen âge, et paraissait si indispensable, que, dans un grand nombre de monuments de cette époque, le chœur lui-même porte le nom de *cancel*, ou *chancel*. L'Evêque Arnould, disent les actes des Evêques du Mans[2], « ipsam ecclesiam... construere cœpit, et parti superiori, quæ vulgo cancellum nominatur, etiam tectum imposuit : membrorum quoque, quæ cruces vocantur, atque turrium solidissima fundamenta, antequam moreretur, instituens. » L'Evêque Hoel acheva ce chœur : « Cancellum, quod ejus antecessor construxerat, pavimento decoravit. » Les statuts de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem portent, tit. 3, § 7 : « Ne fratres nostri, cum divina celebrantur, cancellum seu chorum intrent, nec altari adhæreant. » Le traducteur français de Guillaume de Tyr dit que « le Patriarche prit le califre, et l'emmena el cuer et le chanciel, pour bien voir apertement le sacrement. »

C'est dans le même sens que se prend le mot *cancel*, en divers synodes qui interdisent aux laïques l'entrée du chœur. « Nec laici stent in cancellis, dum celebrantur divina, *dit le*

(1) Nous n'avons pu vérifier cette citation et la précédente qui sont empruntées à Martène.

(2) Ap. Ducange, v. *Cancelli*.

synode de Worcester[1], salva tamen reverentia patronorum et sublimium personarum. » « Provideant autem rectores, vicarii et sacerdotes, *dit Walter de Kirkham, Evêque de Durham*[2], ne passim laici sedeant et stent in cancello, dum divina officia celebrantur... »

De même le Concile d'Exester statue[3] : « Laicos aut in cancello stare, aut canes secum in ecclesia detinere similiter prohibemus. » Et au canon 9e[4], lequel définit les obligations qui incombent au curé et aux paroissiens, il règle que « onus hujusmodi constructionis et reparationis cancelli matricis ecclesiæ ad ipsius ecclesiæ rectorem (pertinet), navis vero ecclesiæ ad parochianos. »

C'est pourquoi Gilles de Bridport, Evêque de Salisbury[5], veut que le prêtre « debet providere quod cancellum suum sit honestum, et bene coopertum similiter et altare. »

7. Mais déjà au 13e siècle, on commence d'abord à remplacer les balustres par des murs à hauteur d'appui, et ensuite à vouloir fermer le chœur. Ecoutons à ce sujet le célèbre Evêque de Mende, Durandus, qui vivait à cette époque. « Cancelli, quibus altare a choro dividitur, *dit-il*[6], separationem cœlestium significant a terrenis. De Peribolo chorum circumeunte dicitur tit. de *picturis.* » Il dit encore au même chapitre[7] : « Domini præceptum, dum divina peraguntur mysteria, clerici debent in ecclesia stare a laicis segregati. Unde statuit Concil. Moguntinum quod pars illa, quæ cancellis dividitur ab altari, psallentibus tantum pateat clericis. » Enfin, au titre des peintures, étoffes, etc., il explique les trois sortes de voiles qu'on suspend dans les églises[8] : « Quod sacra operit. Quod sacrarium a clero divi-

(1) En 1240, canon 2. ap. Labbe Coleti, tom. XIII, col. 1447.
(2) En 1255, *Ibid.*, tom. XIV, col. 215. (3) En 1287. *Ibid.*, col. 1045.
(4) *Ibid.*, col. 1033. (5) En 1255. *Ibid*, col. 220.
(6) *Rationale divin. offic.*, lib. I, cap. 1, n. 31.
(7) *Ibid.*, num. 42. (8) *Ibid.*, cap. 3, num. 35.

dit. Et quod clerum a populo secernit... Tertium inde tunc habuit originem, quia in primitiva ecclesia peribolus, id est, paries, qui circuit chorum, non elevabatur nisi usque ad appodiationem, quod adhuc in quibusdam ecclesiis observatur; quod ideo fiebat, ut populus videns clerum psallentem, inde bonum sumeret exemplum. Verumtamen hoc tempore quasi communiter suspenditur velum aut murus inter clerum et populum, ne mutuo se conspicere possint. » Ce ne fut pourtant que plus tard, vers le quatorzième et quinzième siècle, qu'on vit paraître ces grands jubés ou ambons, souvent d'un travail exquis, qui viennent séparer la grande nef du chœur, les laïques des ecclésiastiques, et dérober entièrement aux fidèles la vue des cérémonies sacrées.

8. Dans un article prochain, nous traiterons des ambons, ou jubés et de leur usage dans l'antiquité. Bornons-nous aujourd'hui à dire un mot de la controverse soulevée au 17e siècle entre les amis de l'antiquité ecclésiastique, concernant l'enlèvement des balustres et leur remplacement par les énormes jubés, qu'on voit en certaines églises. Thiers prit en main la défense des jubés, dans une dissertation non moins remarquable que les autres. Après avoir montré les nombreux usages des jubés, dans l'antiquité ecclésiastique, il détaille les fautes multiples que commettent les ambonoclastes et condamne sévèrement leur conduite. Au dernier chapitre cependant, il convient que la faute des ambonoclastes n'est pas irréparable, et qu'il y a trois moyens de la réparer.

« Les ambonaclastes, s'étant particulièrement déchaînés contre les jubés qui traversent toute la face du chœur des églises, le conseil qu'on leur donnerait de les remettre dans le même état où ils étaient avant qu'ils les eussent renversés, ne serait pas assurément bien reçu. L'amour-propre s'y opposerait, et ne leur permettrait pas de faire ainsi un aveu public de leur faute. Néanmoins comme il serait à désirer

qu'on conservât la mémoire des jubés et que pour cela les ambonoclastes les fissent rétablir de manière que tout le dessous fût à claire voie et soutenu seulement de colonnes d'une grandeur proportionnée ; que la clôture ou l'appui ne fût qu'une balustrade, comme dans les églises cathédrales de Reims et de Noyon, et qu'aux deux extrémités il y eût un escalier double percé à jour..... Cette architecture remédierait assez, ce me semble, aux petits inconvénients que les ambonoclastes allèguent contre ces sortes de jubés. Car, et les églises n'en seraient guère plus obscures, et l'on pourrait voir de la nef ce qui se ferait dans le chœur et à l'autel.

» Mais si cet expédient n'accommode pas les ambonoclastes, ils peuvent faire construire de petites tribunes entre le chœur et la nef, dans les deux encoignures du chœur qui ne traversent qu'une partie de la face du chœur, et... pour égayer davantage ces tribunes, ils les peuvent faire à claire voie par en bas avec une balustrade d'appui par en haut.

» Enfin si ces jubés n'agréent pas encore aux ambonoclastes, ils en peuvent faire bâtir d'autres plus grands que nos plus grandes chaires à prêcher, dans lesquels on puisse commodément et décemment chanter... et les placer ou entre le chœur et la nef, au milieu de la clôture... ou vers le milieu de la nef du côté de l'évangile ou du côté de l'épître. Mais de quelque manière qu'ils érigent des jubés, on sera content pourvu qu'ils en érigent... »

6. Bocquillot, au contraire, attaque avec vigueur les jubés modernes qui, en quelques églises, masquent absolument tout le chœur. Il demande que, si l'on ne peut faire disparaître ceux qui ont été construits depuis le 14e et 15e siècle, du moins on n'en fasse plus de nouveaux.

« L'usage de séparer le clergé d'avec le peuple par des balustres était universel, et l'on ne voyait point d'église où il en fût établi, non-seulement dans les premiers siècles,

mais jusqu'au douzième.... Il n'y avait alors aucun motif raisonnable qui pût porter les fidèles à se placer dans le chœur. Car que pouvaient-ils désirer de voir dans l'église, durant les saints offices, qu'ils ne vissent effectivement de quelque endroit de la nef ou des ailes où ils fussent placés? Ils voyaient à travers les balustres le recueillement et la modestie des chantres, la gravité de l'Evêque et des prêtres qui l'entouraient en célébrant avec lui les saints mystères, le respect et l'attention des diacres à le servir.... On ne reprochait point aux ministres de Dieu le grand vide qu'ils occupaient; au contraire chacun le regardait comme une chose nécessaire pour leurs fonctions sacrées. On les voyait agir, aller, venir, et remplir tous leurs devoirs sans confusion aucune, et tout le monde en était édifié.

» Mais depuis qu'on a changé dans plusieurs églises la clôture ancienne des balustres dans une enceinte de murailles pleines, qui ôte à la nef et aux ailes toute la vue de l'autel et du presbytère, on a donné lieu aux laïcs de s'introduire dans le chœur, et de se placer comme ils font parmi les prêtres. Apparemment qu'on leur fit d'abord quelque résistance; mais comme ils avaient raison de chercher des places d'où ils pussent voir les cérémonies sacrées, instituées pour exciter leur dévotion, on les a enfin laissés dans le chœur. Il y a plus de trois cents ans qu'ils sont en possession d'y entrer et d'y demeurer dans la plupart des églises. Les magistrats y ont leurs places, et même en certaines occasions où les cours supérieures marchent en corps, comme dans les *Te Deum,* ils occupent la plus grande partie des siéges des chanoines, dont la plupart sont contraints de s'absenter faute de place. Ceci paraît un grand abus à quelques ecclésiastiques zélés; mais je les prie de considérer où ils voudraient donc placer des magistrats que nous devons honorer nous-mêmes, comme les juges de nos biens et de nos vies. Les placeraient-ils hors d'un chœur fermé de

murs, d'où ils ne pussent voir une cérémonie, dont ils sont les acteurs en un sens, comme les prêtres le sont dans un autre? Voudraient-ils les confondre pêle-mêle avec le peuple? Dans les temps même de la plus sévère discipline, nous venons de voir que le sénat avait une place particulière dans les églises de Rome. L'on sçait que les Evêques du Concile de Chalcédoine placèrent les sénateurs devant les balustres de l'autel, et peut-être au milieu d'eux. Il est donc de la prudence de ne point tant s'écrier contre l'usage présent, ni contre les Evêques qui le souffrent, puisque, quand ils le voudraient, ils ne pourraient l'empêcher qu'en rétablissant les chœurs des églises comme ils étaient anciennement, et en faisant faire un lieu exprès pour messieurs les magistrats, où ils fussent placés commodément, et distingués selon leur rang du reste des fidèles.

» Mais ce rétablissement des chœurs n'est pas une chose si facile à faire. Ce qui a porté à les fermer de murailles, porte encore à conserver cette clôture. Il faut l'avouer franchement, il y a beaucoup d'apparence que c'est pour n'être pas incommodés des rigueurs de l'hiver, que les chanoines se sont ainsi enfermés. M. Thiers l'assure : pour moi je me contente de dire que je n'en connais point d'autre raison. On en dit néanmoins d'autres que celle-là ; mais elles ne sont pas vraisemblables, bien loin d'être solides. On dit 1° que c'est pour inspirer aux peuples plus de respect pour les saints Mystères, qu'on leur en a ôté la vue; 2° afin que le clergé fût plus attentif et plus recueilli dans les divins offices, lorsqu'il n'aurait plus les laïcs devant ses yeux. Si ceux, qui ont fermé les premiers le chœur de leur église, l'avaient fait pour l'une ou l'autre de ces raisons, ils auraient bientôt reconnu qu'ils s'étaient lourdement trompés. Car au lieu qu'on n'osait entrer dans le chœur, lorsqu'il n'était fermé que d'un balustre, on y entra en foule dès qu'il fut fermé de murailles. On entre jusque dans le sanctuaire aujourd'hui, et à peine y

laisse-t-on aux ministres de Dieu la place nécessaire pour y faire leurs fonctions. L'autel même est comme assiégé par une foule de dames qui l'environnent en cercle. Quoi de plus facile à deviner que cet évènement? On sait assez que les fidèles veulent voir les cérémonies sacrées; ainsi l'on devait bien juger que, ne pouvant plus les voir de la nef où ils étaient placés, ils franchiraient les barrières du chœur, plutôt que de se priver de la consolation de voir ce qu'ils désiraient avec raison, et ce que l'Eglise a fait pour eux, bien loin d'avoir jamais eu intention de le leur cacher. Il n'y a donc nulle apparence que l'on ait fermé de murailles les chœurs des églises pour procurer plus de respect aux saints Mystères.

» Ce n'est pas non plus afin que le Clergé fût plus attentif aux divins offices, lorsqu'il n'aurait plus les laïcs devant ses yeux : car il était aisé de prévoir qu'ils viendraient se poster au milieu d'eux, et que ce mélange confus causerait plus de distractions aux uns et aux autres : ce qui est effectivement arrivé. D'ailleurs si tant de saints Evêques qui ont vécu jusqu'au douzième siècle ont cru qu'il était mieux que le clergé et le peuple assemblés en corps fussent exposés à la vue les uns des autres pour s'entr'édifier, pourquoi se serait-on imaginé dans le treizième siècle qu'il fallait se cacher les uns des autres, en sorte que les laïcs ne vissent plus les prêtres dans le chœur, ni les prêtres les laïcs dans la nef ou dans les aîles? Cela n'est pas vraisemblable. Il y a sans doute beaucoup plus d'apparence que ç'a été pour s'y garantir des injures de l'air que l'on a ôté les anciens balustres et mis des murs à leur place.

» Un de mes amis, habile homme à qui j'ai l'obligation d'avoir lu mon ouvrage, et d'y avoir fait plusieurs remarques savantes et judicieuses qui m'ont servi, en a fait une sur ce que je dis du changement de la clôture des chœurs, à laquelle je n'ai pu me rendre. La voici : Je crois, *dit-il*, que ce changement s'est fait plus naturellement que ce que vous écrivez.

Dans les églises, où il y avait une balustrade, on a rempli de plâtre les vuides. Dans celles, où le chœur était fermé d'un mur à hauteur d'appui, peu à peu on a élevé ce mur. Voilà pour les deux côtés. A l'égard de l'entrée ç'a été la construction des Jubés qui l'a fermée. Je ne puis donc, *conclut-il*, entrer dans cette raison de commodité que vous dites être celle qui a fait penser aux chanoines à s'enfermer ainsi dans leurs chœurs. Cette remarque ne me touche en aucune manière, parce qu'elle ne roule point sur ce que je dis, mais sur une chose dont j'ai cru qu'il était inutile de parler. Quoi de plus facile à comprendre que la manière dont on a fermé les chœurs dans les derniers temps? Autrefois ils étaient fermés d'une balustrade à jour, ou d'un mur à hauteur d'appui ; à présent ils sont fermés de murs élevés, qui ôtent la vue sur ce qui se passe dans le chœur. Je vois bien que cela s'est fait en plâtrant les balustres, ou en les ôtant et bâtissant un mur à la place, ou en élevant une clôture qui n'était qu'à hauteur d'appui, ce n'est donc pas là ce que je cherche, mais quel est le motif et la raison qui ont porté les chanoines à plâtrer leurs balustrades, ou à les jeter à bas pour mettre des murs à la place, ou à élever l'enceinte de leur chœur, qui n'était qu'à hauteur d'appui? Ce n'est pas en dormant qu'ils ont plâtré leurs balustres : et s'ils ne dormaient pas, ils ne l'ont pas fait sans dessein : car les hommes n'agissent point sans quelque vue. Si les murs dans lesquels ils se sont enfermés étaient ornés de sculpture, comme l'on a fait dans les églises bâties au douzième siècle, et depuis, je dirais que ce sont ces ornements qu'ils ont cherchés. Mais je ne vois que du plâtre en certains lieux, du torchis en d'autres, et ailleurs tout au plus une maçonnerie grossière, impolie, sans ornement. Je conclus donc avec raison, ce me semble, que les chanoines qui se sont les premiers enfermés de cette sorte ont cherché leur commodité préférablement à toute autre chose.

» Le temps où ce changement est arrivé donne lieu de croire que c'en est la vraie raison. Je prie les lecteurs de considérer les églises bâties dans l'onzième siècle, et au-dessus; ils n'y verront point de chœurs fermés de murs plus qu'à hauteur d'appui, ou s'il y en a, ces enceintes ont été faites depuis la construction de ces églises. Il est aisé de le voir par les différences que l'on remarque entre l'architecture de ces grosses masses de Jubés qui bouchent tout le devant du chœur et des murs qui achèvent de le fermer, et celle du reste du vaisseau, qu'on trouvera d'une autre main, et beaucoup plus ancienne. Il n'en est pas de même des églises bâties dans le douzième ou treizième siècle, et depuis. Le Jubé et toute l'enceinte du chœur sont de même architecture, et de même goût que le reste de l'église. Celle de Notre-Dame de Paris, par exemple, est de cette sorte: quoiqu'elle ait été bâtie à diverses reprises dans le douzième et treizième siècle, on voit à peu près le même ordre et le même goût dans l'architecture, soit du chœur, soit du reste du vaisseau. Il y eut en ce temps-là plusieurs autres églises bâties en France pour le rachat des pénitences, comme celle-là, aussi sont-elles à peu près de même figure et de même ordre.

» On peut donc croire avec raison que c'est en ce temps-là que s'est établie la coutume de fermer tout à fait les chœurs des églises. Je ne parle point de celles des Moines, car comme elles n'étaient faites que pour eux, et non pas pour servir aux assemblées des fidèles, leurs chœurs pouvaient être fermés dès le commencement pour des raisons prises de leur profession même, sans que personne eût sujet de s'en plaindre. Je ne parle que des églises cathédrales, collégiales, etc., où les peuples s'assemblent, et qui appartiennent conjointement au clergé et aux fidèles. Mais pourquoi les ecclésiastiques ont-ils songé à s'enfermer ainsi pour leur commodité dans les douze, treize et quatorzième siècles,

plutôt que dans ceux qui les avaient précédés ? C'est que dans ce temps-là les offices se multiplièrent extrêmement. Aux heures canoniales, dans lesquelles je comprends la messe, et les autres offices ordinaires, on ajouta le petit office de la Vierge ; d'abord par dévotion en diverses églises, et bientôt après dans toutes, par décret d'Urbain II, au Concile de Clermont, pour l'heureux succès de la première Croisade. On y ajouta encore l'office des morts, les psaumes graduels, et les sept psaumes pénitenciaux à certains jours, sans compter la multitude des fondations, d'anniversaires ou d'obits, de messes, qui se sont faites depuis le douzième siècle. Cette multiplication d'offices faisait que les chanoines, et autres clercs, demeuraient beaucoup plus de temps à l'église qu'ils n'avaient accoutumé. Dans les rigueurs de l'hiver, surtout pendant la nuit, cette longueur d'offices était insupportable, il n'y avait plus moyen d'y résister. Ils voyaient de quelle commodité étaient les chœurs des Moines. Ils crurent donc qu'ils pouvaient se mettre à couvert aussi bien qu'eux, par des murs lambrissés et tapissés par le dedans. Et ils le firent avec d'autant plus de facilité, que dès ce temps-là leurs églises devinrent désertes, tant par les messes basses que le peuple se contenta d'entendre, que par les dévotions des mendiants qui attiraient tout à eux.

» Or, cette raison de commodité subsiste encore ; car quoique l'on ait fait partout de sages réductions de quantité de fondations déraisonnables, qui chargeaient extrêmement les églises, il ne laisse pas d'en rester encore assez pour allonger les offices, surcharger les chanoines, et les empêcher de rétablir les anciens chœurs. Il y a de plus un autre obstacle difficile à surmonter : c'est qu'on ne peut démolir un chœur d'église, et en faire un neuf sans une dépense considérable. Et qui voudra la faire, cette dépense ? Il y a peu de cathédrales, et beaucoup moins de collégiales qui pussent l'entreprendre tout entière. Les peuples n'y veulent pas

contribuer. Messieurs les magistrats encore moins, quoique cela les regarde autant que le clergé. Il faut donc demeurer comme l'on est présentement, et se souffrir les uns les autres avec toute la patience et la douceur que la charité de *Jésus-Christ* exige de nous tous. C'est au clergé à faire les honneurs du chœur à messieurs les magistrats quand ils s'y présentent, et à ne pas souffrir qu'aucun de leur corps blesse, par un zèle brusque et déréglé, des personnes que nous devons prévenir par des déférences d'honneur et de respect. C'est à messieurs les magistrats, de leur côté, à regarder les ecclésiastiques comme les Ministres de Dieu, et les dispensateurs de ses sacrés Mystères. Il est donc de leur équité d'empêcher qu'ils ne soient troublés par d'autres dans la possession des places nécessaires à leurs fonctions, bien loin de les y troubler eux-mêmes, en abusant de leur autorité. Cela soit dit en passant pour les églises où les chœurs sont fermés de murs. Mais pour ceux que l'on a déjà rétablis sur l'ancien pied, ou qui y sont toujours demeurés, il me semble qu'il serait très-facile de s'accommoder si l'on voulait; ce serait de laisser tout l'avant-chœur jusqu'au sanctuaire pour messieurs les magistrats, et autres personnes de marque, et de ne retenir pour nous que le sanctuaire et le presbytère qui est au-delà.

» Ceux qui ont rétabli le chœur de leur église sur l'ancien pied, méritent certainement qu'on les loue : mais ils le mériteraient encore davantage, s'ils n'avaient pas entièrement supprimé les jubés comme ils ont fait. On ne peut les blâmer d'avoir démoli ces grosses masses de jubés qui bouchaient toute l'entrée du chœur. C'était une invention nouvelle et née dans un siècle de mauvais goût. Ils étaient incommodes, mal placés, et à cause de cela presque inutiles; mais il fallait, en ôtant ceux-là, en faire d'autres et les placer comme ils étaient autrefois, afin de s'en servir pour tous les usages auxquels ils étaient destinés. »

10. Outre le cancel, ou balustre, qui séparait la nef du chœur, n'y avait-il pas aussi un balustre autour de l'autel, et n'est-il pas conforme à l'antiquité d'établir ce balustre à quelque distance de l'autel, pour en écarter les laïques? Quelques auteurs l'ont pensé, et Gavantus donne pour règle[1], qu'il y ait, depuis le plus bas degré de l'autel jusqu'au balustre, *usque ad cancellos,* une distance de huit coudées, et d'au moins quatre coudées dans les églises non collégiales. Bauldry donne les mêmes règles dans les mêmes termes, et De Lacroix[2] dit que la distance de l'autel jusqu'au balustre peut être de dix ou douze pieds. On lit également dans le Rituel d'Alet[3], que « il doit y avoir devant chaque autel un balustre de bronze, de fer, de marbre, de pierre dure ou de bois, qui sépare le peuple et l'empêche d'approcher de l'autel. » Monsieur de l'Aubespine était convaincu que cette règle était conforme à la tradition ecclésiastique et il écrivait[4] : « Les auteurs qui traitent les antiquités ecclésiastiques disent assez que l'autel était entouré de balustres et que cela s'appelait le sanctuaire, » et il ajoute pour son compte « que dans le chœur il y avait une espace séparée du chœur par des balustres, ce qu'on peut appeler le premier sanctuaire, ou le vestibule du *Sancta Sanctorum.* »

Thiers combat cette opinion avec vigueur, et soutient que les anciens auteurs, qui ont parlé des balustres dans les églises, n'en ont point reconnu d'autres dans le chœur que ceux qui séparent le sanctuaire ou le chœur de la nef. Ces balustres, selon lui, eussent été parfaitement inutiles. Ils n'étaient pas nécessaires pour éloigner les fidèles, puisque les laïques avaient défense d'entrer dans le chœur. Ni pour

(1) *Append. ad rubric. Missal.* part. v, *De mensuris.*
(2) *Parfait ecclésiast.* 4e partie, chap. 5.
(3) Part. II, inst. 10, n. 30. Cet ouvrage est à l'index.
De l'ancienne police de l'Eglise, chap. 10.

donner la communion que l'on recevait debout. Ni enfin pour séparer l'autel du chœur, séparation jugée inutile encore presque partout aujourd'hui. Il soutient encore que les passages, sur lesquels s'appuient De l'Aubespine et autres, peuvent très-bien s'entendre des balustres qui séparent la nef du chœur. Il convient toutefois que, par exception, certains autels étaient entourés de balustres, mais c'est quand ils étaient érigés sur les tombeaux des martyrs[1].

Quoiqu'il en soit, il est admis de tous que si cet usage a été général dans l'Eglise, il n'a pas duré très-longtemps, et que dans tous les édifices bâtis après le IXe ou Xe siècle, on ne trouve qu'une balustrade, celle qui sépare le chœur de la nef où se tiennent les fidèles.

11. Que faut-il conclure de tout ce qui précède pour la pratique ?

1° Qu'il est conforme à l'esprit de l'Eglise, et à la pratique de tous les siècles chrétiens, de placer entre le chœur et la nef une balustrade qui sépare les laïques des ecclésiastiques, ou de ceux qui en tiennent la place.

2° Que cette balustrade ayant uniquement pour but d'établir cette séparation, tout en permettant aux fidèles de voir ce qui se passe à l'autel, ne doit pas nécessairement servir de table de communion. En sorte que dans une église de dimensions notables, la balustrade pourrait avoir deux ou trois mètres de hauteur.

3° La balustrade néanmoins peut sans inconvénient servir de table de communion, et elle n'en remplit pas moins le but pour lequel on l'a employée d'abord, en séparant les prêtres des fidèles.

(1) *Dissert. sur les Autels*, chap. 15. Voici le passage de S. Grégoire de Tours dont Thiers se réclame, *De gloria martyrum*, lib. I, cap. 28 : « Qui orare desiderat, reseratis cancellis quibus locus ille ambitur accedit super sepulchrum, et sic fenestella parvula patefacta, immisso introrsum capite, quæ necessitas promit efflagitat. »

4° Dans les édifices sacrés, dont le chœur n'est pas immédiatement fermé par les murailles extérieures, mais en est séparé par le prolongement d'une nef latérale, on agira conformément à l'esprit de l'Eglise et aux usages anciens et constants en fermant le chœur, non par une muraille ou une clôture en planches, mais par une balustrade qui permette de voir ce qui se passe à l'autel.

5° Il est indifférent que la balustrade ou les balustres, s'il y en a plusieurs, soient en bois, en fer, ou en marbre. Toute latitude est laissée quant à la matière à employer. Il semble toutefois que le fer ne devrait pas servir, quand la balustrade est tout à la fois cancel et table de communion. Ne convient-il pas que la table, c'est-à-dire la partie supérieure qui recouvre les fuseaux, ou barreaux, soit de bois ou de marbre? Jusqu'aujourd'hui le fer n'a pas été admis pour cet usage. On pourra donc placer une balustrade en fer, qui serve en même temps de table de communion, pourvu que le recouvrement de cette balustrade soit en bois ou en marbre.

6° En beaucoup d'églises paroissiales la balustrade principale, celle qui sépare la grande nef du chœur, sert en même temps comme table de communion. On y voit donc toujours attaché le linge qui est étendu devant les fidèles lorsqu'ils se présentent au banquet eucharistique. Nous trouvons qu'il vaut mieux ôter ce linge ou nappe, quand le temps de la communion est passé. Au moins en le faisant disparaître quand il est devenu inutile, on rend au balustre son but véritable, sa signification. Il est alors la barrière de séparation qui éloigne les simples laïques de l'autel, et non pas seulement un banc, une table de communion.

7° Quant aux petits autels, doivent-ils être gardés par un cancel? Ainsi que nous l'avons dit tout à l'heure, quelques auteurs l'ont exigé. Pour nous, une distinction nous paraît nécessaire. Lorsque les autels se trouvent dans de véritables chapelles qui ornent, soit les bas-côtés dé l'église, soit le

pourtour du chœur, la clôture de ces chapelles est d'ordinaire une balustrade. Toutefois s'il n'y en avait pas, il nous semble qu'on pourrait s'en passer, le lieu où se tiennent les fidèles étant suffisamment marqué par le contour de la chapelle. Dans la supposition contraire, c'est-à-dire si les petits autels se trouvent à l'extrémité d'un des bas côtés ou du transept, un cancel serait indispensable pour écarter les laïques de l'autel.

Nous passerons, dans un prochain article, à l'étude des jubés ou ambons.

COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* DE PIE IX[1].

§ II.

Excommunication portée contre ceux qui lisent, retiennent, impriment, ou défendent les livres des apostats et des hérétiques, soutenant l'hérésie, et les livres nommément condamnés par des lettres apostoliques.

Sommaire. — I. Teneur de la Bulle. — II. A quels écrits elle s'applique. Comprend-elle les manuscrits? Opinion commune. — III. Opinion de Tamburinus. — IV. Réfutation. — V. Est-elle improbable? — VI. Comprend-elle les brochures? 1er sentiment. — VII. 2e sentiment. — VIII. Réfutation de la première opinion. — IX. Probabilité du second sentiment. — X. Comment distinguera-t-on un livre d'une brochure? — XI. *Quid* des écrits périodiques? — XII. *Conditions que les écrits doivent présenter pour encourir l'excommunication, en les lisant.* 1° Qu'ils émanent d'un hérétique, ou d'un apostat, ou qu'ils soient condamnés par lettres apostoliques. — XIII. Faut-il que l'hérétique ou apostat ait été condamné juridiquement. — XIV. *Quid* d'un ouvrage composé conjointement par des catholiques et des hérétiques? — XV. *Quid* des écrits anonymes? — XVI. *Quid* des ouvrages catholiques auxquels les hérétiques ont ajouté des notes ou commentaires? — XVII. *Quid* des ouvrages écrits par des catholiques devenus ensuite hérétiques? — XVIII. *Quid* des livres des juifs, des infidèles? — XIX. 2° Il faut que l'erreur y soit soutenue. — XX. *Quid* si l'ouvrage a plusieurs volumes, dont un seul est infecté de ce vice? Règle de Suarez. — XXI. Règle du Cardinal de Lugo. — XXII. Elle mérite la préférence. — XXIII. *Quid* si l'on enlève du livre le passage où l'erreur est soutenue? Opinion commune. — XXIV. Opinion probable opposée. — XXV. *Qui encourt l'excommunication?* 1° Les lecteurs, mais non ceux qui ignorent l'idiome dans lequel le livre est écrit. — XXVI. Quand même ils feraient

(1) V. ci-dessus, pag. 73 et 428.

I. Le Pape formule cette excommunication dans les termes suivants : « 2. Omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicæ libros eorumdem apostatarum et hæreticorum hæresim propugnantes, nec non libros cujusvis auctoris per Apostolicas litteras nominatim prohibitos, eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes. »

La seconde partie du premier paragraphe de la Bulle *In Cœna Domini* contenait une semblable défense; seuleelle était beaucoup plus étendue. En voici les termes : « Ac eorumdem libros hæresim continentes, vel de Religione tractantes, sine auctoritate nostra, et Sedis Apostolicæ scienter legentes, aut retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice, vel occulte, quovis ingenio, vel colore[1]. » Nous n'entrerons pas dans le détail de toutes les questions que soulevait cette clause puisque la Bulle *In Cœna Domini* n'existe plus; nous signalerons seulement, chaque fois que l'occasion s'en présentera, en quoi elle diffère de la disposition de la Bulle *Apostolicæ Sedis*.

Pour procéder avec ordre, nous verrons d'abord ce qu'on entend par livres ; ensuite quelles conditions ils doivent présenter ; puis quelles classes de personnes encourent

(1) *Bullarium Benedicti XIV*, vol. 1, pag. 70.

l'excommunication ; quelles conditions sont requises de leur part pour qu'elles soient soumises à cette peine ; enfin qui peut donner la permission de lire ces livres.

II. Comme dit Suarez, ce que la signification du mot *livre* emporte est assez connu[1]. Ce qui n'empêche pas que des doutes sérieux et très-fondés se soient élevés sur l'étendue qu'on doit lui attribuer dans cette loi. Ainsi on s'est demandé si, sous le nom de *livres*, les manuscrits sont compris?

Suarez assure que tout le monde est d'accord pour affirmer que la loi s'étend aux manuscrits. « In quo omnes conveniunt, » dit-il[2]. Cela n'est plus tout à fait exact aujourd'hui, comme nous le verrons tout à l'heure ; mais il est vrai de dire que ce sentiment est le plus commun, a pour lui les plus graves auteurs[3], et les plus fortes raisons. La lettre et l'esprit de la loi peuvent être invoqués en sa faveur. La *lettre* d'abord : car les manuscrits sont de véritables livres. En effet, avant l'invention de l'imprimerie, on leur donnait ce

(1) *Tractatus de fide*, disp. xx, sect. ii, n. 9 : « Nomine *libri* satis notum est, quid intelligatur, ex vi verbi. » (2) *Ibid.*, n. 10.

(3) Outre Suarez, on compte parmi les défenseurs de ce sentiment, Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, lib. ii, cap. x, n. 28 ; le Card. de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, sect. xxi, n. 42 ; Bonacina, *Tractatus de censuris omnibus ecclesiasticis in particulari*, disp. i, quæst. ii, punct. iv, n. 21, 4°; Layman, *Theologia moralis*, lib. ii, tract. i, cap. xv, n. 1 ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tract. x, cap. iv, n. 72 ; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. vii, n. 339 ; Castropalao, *Opera moralia*, tract. iv, disp. ii, punct. x, n. 3 ; S. Alph. *Theologia moralis*, lib. vii, n. 293 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. v, tit. vii, n. 30 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. v, tit. vii, n. 39 ; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. v, tit. vii, n. 20 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V° *Libri prohibiti*, Novus articulus, § iv ; Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. v, tit. vii, n. 9 ; Pichler, *Jus canonicum*, lib. v, tit. vii, n. 7 ; Card. Albitius, *De inconstantia in fide*, part. i, cap. xxx, n. 221 ; Pignatelli, *Novissimæ consultationes canonicæ*, consult. 195, tom. ii, pag, 476 ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. v, quæst. 157, n. 4 ; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. v, tit. vii, n. 15.

nom et à juste titre. Or, l'invention de l'art typographique ne peut avoir dépouillé les manuscrits de leur caractère de véritables livres. En outre, les registres de baptême, de mariage, de morts, etc., sont manuscrits ; et cependant, dans la langue de l'Eglise, ils viennent sous le nom de *livres*. Le Rituel Romain ne laisse aucun doute sur ce point[1]. L'*esprit* de la loi vient se joindre à la *lettre* pour comprendre les manuscrits dans la disposition légale. Pourquoi l'Eglise défend-elle la lecture des écrits des hérétiques? Pour éloigner de ses enfants le péril de séduction. On sait, en effet, combien le poison des mauvais livres s'infiltre facilement dans l'esprit du lecteur, et combien d'âmes la lecture des mauvais livres a entraînées dans l'abîme. « Ratio, *dit le Cardinal Petra*, cui tot Summorum Pontificum et Conciliorum determinationes innixæ fuerunt, evidentissima est, ne scilicet eorum impiæ, et nefariæ doctrinæ contagium, alios ex librorum communicatione inficiat. Si enim solus sermo, qui statim avolat, serpit ut cancer, et ad mortem usque vulnerat: quid non faciet liber, qui non per modum transeuntis, sed firmus, et stabilis semper loquitur, semper ferit[2]?. » Or, ce péril de séduction n'est-il pas le même que l'écrit soit imprimé, ou qu'il soit simplement manuscrit?

III. Quelque bien appuyé que paraisse ce sentiment, il n'a pas rallié tous les suffrages. Tamburinus[3] et, à sa suite, quelques rares auteurs[4] ont prétendu que les manuscrits ne

(1) Titul. *Formulæ scribendæ in libris habendis a parochis.*

(2) *Commentaria ad Constitutiones apostolicas*, constit. Gelas. I, sect. un., n. 8.

(3) *In Decalogum*, lib. II, cap. I, § 7, n. 14.

(4) Viva, *Damnatæ theses etc.*, prop. XLV Alex. VII, n. 10; Roncaglia, *Universa moralis theologia*, tract. IV, quæst. III, cap. I, quær. II, resp. III. On cite encore, comme partisans de cette opinion, Azor, *Institutiones morales*, lib. VIII, cap. XVII, quær. 4 ; Sylvius, *Resolutiones variæ*, part. I, V. *Libri*, post quær. 4°; Barbosa, *De officio et potestate parochi*, Alleg. 90, n. 14. Mais c'est à tort, ces auteurs examinent et traitent une question différente :

tombent pas sous cette loi; parce que, comme il s'agit ici d'une loi odieuse, il faut l'interpréter dans le sens le plus strict, et la restreindre aux seuls livres imprimés : car aujourd'hui les manuscrits ne se disent plus, à proprement parler, des *livres*. En outre, quand le législateur veut comprendre les manuscrits, il s'exprime formellement : témoins les Conciles de Latran[1] et de Trente[2], et la dixième règle de l'Index[3]. Enfin le but des Souverains Pontifes, en portant cette loi, était surtout d'opposer une digue à la propagation des ouvrages des hérétiques rendue plus facile et plus nuisible par la décou-

ils se demandent seulement si, sous la défense du Concile de Trente : *Qui autem scripto, etc.*, tombent aussi les discours, les annotations, les leçons privées, les traités de piété manuscrits; ou si on peut les communiquer à d'autres, par exemple, aux autres religieux du monastère, sans qu'ils aient été approuvés? S'appuyant sur la réponse de la S. Congrégation, dont parlent Lacroix et S. Alphonse, ces auteurs enseignent que le Concile défend seulement la communication de semblables pièces, *ad effectum imprimendi.* Mais ils ne traitent pas notre question, excepté Barbosa, qui rapporte, sans la contredire, l'opinion de Suarez, Bonacina etc., et semble ainsi la faire sienne. *Loc. cit.*, n. 15.

(1) « Nullus librum aliquem, seu aliam quamcumque scripturam, tam in Urbe nostra, quam aliis quibusvis civitatibus et diœcesibus imprimere seu imprimi facere præsumat, nisi prius in Urbe per Vicarium nostrum et sacri Palatii Magistrum, in aliis vero civitatibus et diœcesibus per Episcopum.... diligenter examinentur, et per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia gratis et sine dilatione imponendam, approbentur. » Sess. x. Labb. *Concilia,* tom. xiv, col. 257.

(2) « Nulli liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati, probatique fuerint ab Ordinario, sub pœna anathematis et pecuniæ in canone Concilii novissimi Lateranensis apposita.... Qui autem scripto eos communicant, vel evulgant, nisi antea examinati, probatique fuerint, eisdem pœnis subjaceant quibus impressores. » Sess. iv, *Decretum de canonicis scripturis.*

(3) « Si quis libros hæreticorum, vel cujusvis auctoris scripta, ob hæresim, vel ob falsi dogmatis suspicionem damnata, atque prohibita legerit, sive habuerit, statim in excommunicationis sententiam incurrat. »

verte de l'imprimerie. Lacroix et S. Alphonse ajoutent que, d'après Sylvius, la S. Congrégation du Concile aurait décidé la question.

IV. Ces arguments sont plus spécieux que solides. Nous ne dirons pas avec Suarez qu'il s'agit ici d'une loi favorable ; nous avouons que la loi, étant pénale, doit être considérée comme odieuse ; mais tout odieuse qu'elle est, il faut l'étendre à tous les cas compris sous sa lettre et son esprit.

Dans le passage du Concile de Latran, qu'on nous oppose, le mot *scripturam* n'est pas opposé au mot *librum*, dans le sens d'une opposition entre les manuscrits et les livres imprimés ; mais dans le sens d'une opposition entre un livre et tout ce qui ne tombe pas sous cette expression ; v. g. un discours, une lettre, un écrit de quelques pages, etc. Le Concile requiert l'approbation pour l'impression de ces écrits aussi bien que pour celle d'un livre proprement dit. Qu'est-ce que cela prouve pour la question que nous traitons?

Le Concile de Trente ne prouve pas davantage contre notre sentiment. Dans le passage allégué, le Concile met en présence deux sortes de personnes: la première, ce sont les imprimeurs, qu'il frappe de diverses peines. *Nulli liceat imprimere, etc.* La seconde, ce sont ceux qui livrent les manuscrits aux imprimeurs. *Qui autem scripto eos communicant, etc.* Encore une fois qu'est-ce que ce texte du Concile de Trente vient faire dans notre question? Le Concile y défend-il séparément, comme l'insinue Viva, la lecture des manuscrits et des livres imprimés? Aucunement : il ne s'occupe pas de ce point dans le passage allégué.

On dira peut-être que nous ajoutons au Concile de Trente, en prétendant qu'il s'agit là de manuscrits qu'on livre aux imprimeurs. Ce n'est pas nous qui donnons cette interprétation au Concile de Trente : c'est la Congrégation qui est officiellement chargée de l'interpréter. En effet, Capucinus atteste que la S. Congrégation du Concile a décidé que, pour

encourir les peines portées dans ce passage du Concile de Trente, il fallait communiquer ces écrits, *ad effectum imprimendi*. Il assure, en outre, que l'exemplaire authentique de cette réponse est conservé aux archives des Frères Capucins de Rome[1].

Le passage invoqué de la dixième règle de l'Index, étant l'application de la règle posée par le Concile de Latran, reçoit la même interprétation, et par là même ne prouve rien en faveur de nos adversaires. De plus, un autre passage de la même règle applique aux manuscrits le terme *livres*: « Ipsa vero, *y lit-on*, hujusmodi librorum probatio in scriptis detur, et in fronte libri, vel scripti, vel impressi, authentice appareat. » D'où il résulte que, quand aucune épithète ne vient restreindre le sens de ce mot, nous devons le prendre dans toute son étendue, si le motif de la loi nous y engage, comme cela a lieu ici, ainsi que nous l'avons vu.

Quant à l'autorité de la S. Congrégation du Concile, c'est bien à tort qu'on s'en réclame, vu qu'elle n'a jamais été appelée à se prononcer sur ce doute. Nous venons de le voir, sa décision tranchait une autre difficulté.

V. Malgré le peu de fondement que nous attribuons à cette opinion, irons-nous jusqu'à dire, avec Ferraris, que « dubitari non potest, quin generali illa lege manuscripta hæreticorum prohibita fuerint[2]? » Plusieurs auteurs très-graves jugent ce sentiment probable : entr'autres Lacroix, Viva et Roncaglia. Nous n'oserions prendre sur nous de condamner ceux qui, à leur suite, lui trouvent une probabilité suffisante pour être suivi en pratique. Toutefois nous dirons, avec Saint Alphonse, qu'on doit tout à fait conseiller la première opinion, parce que, dans ces matières, il convient de suivre les opinions les plus rigides[3].

(1) *Compendium privilegiorum Mendicantium*, V. *Imprimere*.

(2) *Loc. supr. cit.*

(3) « Censeo quidem, hanc sententiam omnino esse consulendam, quia in

VI. Un second doute concerne les écrits qui, par leur volume, ne sont pas, dans le langage ordinaire, compris sous la dénomination de livres. Tombent-ils sous la défense de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, de sorte que ceux qui les lisent encourent l'excommunication réservée au Souverain Pontife?

Suarez[1], Ugolinus[2], Leurenius[3], Reiffenstuel[4], Diana[5] et les Docteurs de Salamanque[6] se prononcent fortement pour l'affirmative. Ils font valoir que le motif de la loi milite en faveur de cette extension. Bien plus, le péril est plus grand pour les fidèles que quand il s'agit d'un livre. En effet, un grand nombre de personnes se décideront bien plus facilement à lire les petites brochures que répandent les protestants qu'à entreprendre la lecture d'un ouvrage de longue haleine. « Ubi autem eadem est ratio, eadem est legis dispositio, » dit le droit[7]. En outre, la défense de lire un livre hérétique s'étend à toutes les parties du livre, quelque minime qu'elle soit : celui qui en lirait une page encourrait la censure. Ne serait-il pas ridicule d'exempter de cette peine celui qui se rend plus coupable et s'expose à un péril plus

hac re expedit ordinarie rigidiores opiniones sequi. » *Dissertatio de prohibitione librorum*, cap. v, n. 8.

(1) *Tractatus de fide*, disp. xx, sect. II, n. 10.

(2) *Tractatus de censuris*, part. II, cap. I, n. 2.

(3) *Forum ecclesiasticum*, lib. v, quæst. 157, n. 2.

(4) *Jus canonicum universum*, lib. v, tit. VII, n. 41.

(5) *Resolutiones morales*, tom. IV, tract. III, resol. XLV, n. 2 ; tom. V, tract. I, resol. CXLII, n. 4. Quelques auteurs rangent Diana parmi les adversaires de cette opinion ; mais bien à tort, car au premier endroit cité, Diana, après avoir rapporté l'opinion de Sanchez, ajoute : « Sed censeo in priori sententia persistendum esse. » Et au second endroit, il dit : « Sed, ut verum fateor, ego sententiæ contrariæ adhæreo, quam, præter Ugolinum, tenet Trullench *in Decalog.* tom. I, lib. I, cap. 3, dub. 9, § 5, n. 16. »

(6) *Loc. cit.*, n. 72.

(7) L. *Illud*, dig. *Ad legem Aquil.* et C. *Inter corporalia*, 2, *De translatione Episcopi*.

prochain en lisant un grand nombre de brochures hérétiques, sous le prétexte que ce ne sont pas des livres? Enfin, une déclaration de la S. Congrégation du Concile vient à l'appui de ce sentiment. On demanda à la S. Congrégation comment il fallait interpréter le passage du Concile de Trente qui défend d'imprimer les livres, qui traitent des choses saintes, sans l'approbation de l'ordinaire : quelles sont les choses que le Concile comprend sous le nom de *livres?* La S. Congrégation répondit qu'on y comprenait aussi les leçons, les annotations, les disputes, les discours, et autres écrits du même genre ; de même que les traités de piété [1]. Quel motif aurait-on d'interpréter la Bulle *Apostolicæ Sedis* autrement que la S. Congrégation interprète le Concile de Trente?

VII. Ces raisons n'ont pas paru convaincantes à la majeure partie des auteurs. Sanchez [2], le Cardinal De Lugo [3], le Cardinal Albitius [4], Schmalzgrueber [5], Pichler [6], Wiestner [7], Holzmann [8], Bonacina [9], Roncaglia [10], Layman [11], Ferraris [12] et

(1) « Etiam lectiones, annotationes, disputationes, conciones, et alia similia, necnon tractatus pertinentes tum ad devotionem, tum ad quietationem conscientiarum, stimulationem fratrum, et cetera hujusmodi, quæ sibi invicem communicant fratres. » Marzylla, *Decisiones et declarationes S. Conc. Trid.*, in hunc loc. Trid.

(2) *Loc. cit.*, n. 29.

(3) *De virtute fidei divinæ,* disp. XXI, n. 33 et seq.

(4) *De inconstantia in fide,* part. I, cap. XXX, n. 224 et seq.

(5) *Jus ecclesiasticum universum*, lib. V, tit. VII, n. 53-55. Il ajoute cependant, en parlant de l'opinion de Suarez : « Etsi sententia hæc in praxi suadenda, tenendaque sit. »

(6) *Jus canonicum,* lib. V, tit. VII, n. 7.

(7) *Institutiones canonicæ,* lib. V, tit. VII, n. 19.

(8) *Theologia moralis*, part. II, tract. I, n. 77, dic. 6.

(9) *Op. cit.*, disp. I, quæst. II, punct. IV, n. 21.

(10) *Universa moralis theologia*, tract. IV, quæst. III, cap. I, quær. I, resp. III.

(11) *Theologia moralis,* lib. II, tract. I, cap. XV, n. 3.

(12) *Prompta bibliotheca, etc.*, V. *Libri prohibiti,* n. 37.

Castropolao[1] estiment qu'on n'encourt pas l'excommunication. Le motif en est que, la disposition de la Bulle étant pénale, et par suite odieuse, doit être interprétée strictement, et par conséquent appliquée aux livres seuls. Or, dans le langage ordinaire, ces écrits ne sont pas compris sous la dénomination de *livres*.

VIII. Ces auteurs répondent facilement aux arguments de leurs adversaires. Le principe, invoqué par ces derniers, n'est pas applicable aux lois pénales. « Certum existimo, *dit Suarez*, non posse legem pœnalem quoad pœnam extendi propter solam similitudinem rationis, quantacunque ista sit[2]. » Les auteurs trouvent du reste une différence qui justifierait la diversité des peines : elle est tirée de l'autorité d'un véritable livre, autorité dont ne jouissent pas les brochures. En outre, les brochures ne font que passer, et ne franchissent pas les limites du pays où elles reçoivent le jour : les livres au contraire restent et se répandent au loin. « Hi (libri), *dit avec raison Schmalzgrueber*, manent diutius, evulgantur latius, et majoris authoritatis sunt, quam epistola, et similes scripturæ non redactæ in tractatum[3]. »

Le second motif n'est pas plus fort. Si l'on encourt l'excommunication dans le premier cas, c'est que l'on enfreint évidemment la loi, que l'on pose un acte défendu par le législateur sous peine d'excommunication. En défendant de lire un livre, le législateur défend la lecture de toutes ses parties. Mais le législateur n'a pas interdit, sous peine d'ex-

(1) *Opera moralia*, tract. IV, disp. II, punct. X, n. 5. Comme Schmalzgrueber cependant, il tient qu'en pratique il faut suivre l'opinion de Suarez : « Nihilominus etsi supradicta sententia in praxi tenenda sit. »

(2) *Tractatus de legibus*, lib. VI, cap. III, n. 5. C'est, du reste, un principe généralement admis par les canonistes et les théologiens. Cf. Schmalzgrueber, *Op. cit.*, lib. I, tit. II, n. 48 ; et Castropalao, *Op. cit.*, tract. III, disp. V, punct. III, § 4, n. 3.

(3) *Op. cit.*, lib. V, tit. VII, n. 55.

communication, la lecture des brochures, etc. Il n'y a donc aucune absurdité à prétendre que leurs lecteurs n'encourent pas cette peine.

Quant à la déclaration de la S. Congrégation, elle ne nous embarrasse guère. La S. Congrégation n'était pas interrogée sur le sens du mot *livre;* on ne lui demandait pas quelle était son étendue. Mais on lui demandait si le décret du Concile de Trente relatif à l'approbation requise pour l'impression était aussi applicable aux brochures, etc. Toute la question était de savoir si, en rappelant les peines décrétées contre les imprimeurs par le cinquième Concile de Latran, les Pères de Trente avaient restreint le décret de ce Concile, ou s'ils lui avaient laissé toute son étendue. Rien n'indiquait que le Concile de Trente eût voulu modifier la disposition du Concile de Latran, d'après laquelle l'approbation est exigée pour l'impression de tout *écrit quelconque :* ALIAM QUAMCUMQUE SCRIPTURAM, dit le Concile. Bien plus, Pie IV, dans la Xe règle de l'Index, avait renouvelé cette disposition du Concile de Latran. La Congrégation pouvait-elle, en présence de ces textes de loi, ne pas décider que l'approbation est aussi requise pour les discours, lettres, ou autres brochures que l'on veut faire imprimer? Il est bien clair que cette décision ne peut être invoquée pour vider notre différend.

IX. Les motifs sur lesquels repose cette opinion, et les autorités qui la défendent, nous la font tenir comme suffisamment probable pour être suivie en toute sûreté de conscience. Qu'on ne se méprenne pas toutefois sur le sens de nos paroles. Quand nous disons qu'on peut suivre cette opinion en toute sûreté de conscience, nous n'entendons pas qu'on puisse lire ces brochures sans péché. Le poison, quoique distillé en petite dose, n'en reste pas moins poison. Sans un motif légitime, et sans la permission des supérieurs, ces lectures sont défendues, et elles l'étaient même sous peine

d'excommunication, non réservée toutefois[1], avant Pie IX, qui a supprimé cette peine, par le fait même qu'il ne l'a point renouvelée dans sa Constitution *Apostolicæ Sedis*. Nous voulons tout simplement dire qu'un confesseur peut, en toute sûreté de conscience, regarder les pénitents qui se trouvent dans le cas comme n'ayant encouru aucune excommunication.

X. Mais ici se présente une grave difficulté pratique : celle de discerner une brochure d'un livre. Quel nombre de pages est requis pour qu'un écrit cesse d'être une brochure et mérite le nom de livre?

Le droit n'a rien déterminé sur ce point : en l'absence d'une règle légale, quelques auteurs ont voulu en donner une précise qu'ils ont prétendu être conforme à la manière ordinaire de s'exprimer. Ils ont fixé le nombre de dix feuilles comme requis pour former un livre. « Secundum communem loquendi usum, *dit Schmalzgrueber,* scriptura, quæ foliis decem minor est, liber dici non solet, quamvis talis nuncupari possit decem folia saltem continens[2]. » C'est aussi la règle donnée par Holzmann[3] et Castropalao[4].

On peut objecter à cette règle qu'elle est assez arbitraire. Est-ce la quantité de papier employé, ou la quantité de la matière imprimée, qui constitue l'essence d'un livre? Car on sait que dix feuilles imprimées avec luxe peuvent contenir moins de matière que trois ou quatre feuilles imprimées en petit caractère d'une manière compacte.

Nous préférons donc la règle du Cardinal de Lugo, qui veut qu'on ne s'en tienne pas à la seule quantité de papier, mais qu'on tienne compte surtout de la manière dont l'écrit est apprécié. Comme il le fait justement remarquer, l'Apoca-

(1) Cf. S. Alph. *Theologia moralis,* lib. VII, n. 293 in fine ; Gury, *Casus conscientiæ,* tom. II, n. 1137.

(2) *Jus ecclesiasticum universum,* lib. V, tit. VII, n. 55, ad 2.

(3) *Theologia moralis*, part. II, tract. I, n. 77, dic. 6.

(4) *Op. cit.*, tract. IV, disp. II, punct. X, § 1, n. 5, ad 5.

lypse de saint Jean ne contient pas la matière de dix feuilles de papier, et cependant l'Apôtre l'appelle un *livre*[1], et personne ne lui refusera cette qualification. Nous dirons donc, avec le Cardinal de Lugo, « moraliter hoc accipiendum esse ; neque enim sola quantitas, vel mensura materiæ consideranda videtur... Quare consulendus est hominum usus, ex quo vocabula sua vim habent, et juxta eumdem usum videndum est, an aliquod hæretici scriptum sit, vel non sit dicendus liber[2]. »

XI. Dans quelle catégorie rangerons-nous les écrits périodiques? Dans la catégorie des livres, ou dans la catégorie des brochures?

Nous ne connaissons que deux auteurs qui aient traité cette question ; ce sont M. Heymans[3] et les nouveaux éditeurs de la Théologie de Dens[4]. Ils distinguent entre les journaux et les écrits périodiques qui paraissent par cahiers. Les premiers ne paraissent pas en forme de livre, et ne sont pas destinés à former un livre ; ils ne tomberont donc pas sous la Bulle *Apostolicæ Sedis*. Quant aux seconds, si, à raison de leur volume, ils peuvent vraiment être dits des livres, la Bulle *Apostolicæ Sedis* les atteindra ; de sorte que leurs lecteurs, détenteurs et imprimeurs encourront l'excommunication spécialement réservée aux Souverains Pontifes.

La première partie de la réponse nous paraît juste. La seconde serait plus exacte, à notre avis, si l'on distinguait : ou ces cahiers et fascicules sont complètement indépendants l'un de l'autre, ou ils forment une suite de traités, qui ont un but commun, de sorte qu'on peut les regarder comme des parties d'un même ouvrage. Dans le premier cas, nous les

(1) *Apocalyps.* Cap. I, v. 11, et cap. XXII, v. 7, 9, 10, 18 et 19.

(2) *De virtute fidei divinæ*, disp. XXI, n. 38.

(3) *De ecclesiastica librorum aliorumque scriptorum in Belgio prohibitione disquisitio*, n. 278, pag. 269.

(4) *Tractatus de casibus reservatis*, n. 7, quæst. 3ª, R. III et IV, pag. 28.

regarderions comme à l'abri des censures, à moins qu'aux yeux des gens compétents chaque cahier ne soit censé un véritable livre. Dans le second cas, nous ne voyons pas comment on pourrait soustraire leurs lecteurs, détenteurs, etc., à l'excommunication fulminée par Pie IX.

XII. Nous avons dit quels écrits sont compris sous le nom de livres : voyons maintenant quelles conditions ils doivent présenter pour qu'on encoure l'excommunication en les lisant, etc.

La première condition, c'est que le livre émane d'un hérétique ou d'un apostat : *libros eorumdem apostatarum et hæreticorum*, porte la Constitution *Apostolicæ Sedis*, ou qu'il ait été nommément condamné par des Lettres Apostoliques, quel qu'en soit, du reste, l'auteur : *libros cujusvis auctoris per Apostolicas litteras nominatim prohibitos.* Un décret de l'Index ne suffirait donc pas. Une semblable condamnation a été infligée aux *Paroles d'un croyant* de l'abbé De la Mennais, à l'*Introduction à la Théologie*, et à la *Théologie dogmatique* d'Hermès, aux *Institutions de droit ecclésiastique* de Nuytz, etc. Les lecteurs, détenteurs, etc., de ces ouvrages, et autres condamnés de la même manière, encourent l'excommunication spécialement réservée au Saint-Siége.

Il n'est pas nécessaire qu'un ouvrage soit nommément désigné dans les lettres du Pape. Une condamnation globale des œuvres d'un auteur par Lettres Apostoliques suffit pour que les lecteurs, détenteurs, etc., de l'un ou l'autre ouvrage encourent l'excommunication.

XIII. Touchant les livres des hérétiques et des apostats, notons : 1° Qu'il n'est pas nécessaire que l'auteur ait été juridiquement condamné comme hérétique ou apostat ; il suffit qu'il soit publiquement connu comme tel. C'est l'enseignement commun[1]. Nous n'avons rencontré que le P. Gury, qui exige

(1) Cf. Card. de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XXI, n. 40 ; Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, lib. II, cap. X, n. 24 ; Suarez, *Tractatus*

ou une condamnation, ou que l'auteur soit né de parents hérétiques : « Nisi auctor sit damnatus ut hæreticus, vel natus in secta hæretica[1]. » Cela n'est pas exact. Quelle différence y a-t-il entre celui qui est né hérétique, et le catholique qui a abjuré sa foi et fait profession publique d'hérésie ? On ne saurait alléguer aucun motif qui justifie la différence que voudrait introduire le P. Gury.

XIV. 2° Si un ouvrage est composé par plusieurs auteurs, dont les uns sont catholiques et les autres hérétiques, il tombe sous la défense de la Bulle *Apostolicæ Sedis*[2]. La lettre et l'esprit de la loi exigent cette décision.

XV. 3° Un ouvrage anonyme n'échappe pas à la censure, si l'auteur est connu comme hérétique, ou si la doctrine contenue dans le livre prouve son attachement à l'hérésie[3].

XVI. 4° N'est pas regardé comme livre d'un hérétique l'ouvrage d'un catholique auquel un hérétique aurait ajouté des notes ou un commentaire, à moins, ajoutent les plus graves auteurs[4], que ces notes soient en telle quantité qu'elles constituent pour ainsi dire le livre. Sanchez, à la vérité, combat ce sentiment, parce que ce sera toujours le livre d'un

de fide, disp. XX, sect. II, n. 11 ; Castropalao, *Op. cit.*, tract. IV, disp. II, punct. X, § I, n. 1 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. V, tit. VII, n. 32 ; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VII, n. 329.

(1) *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 982, 4°.

(2) Cf. Suarez, *ibid.*, n. 13 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 46 ; Preingue, *Theologia speculativa et moralis*, De fide, disp. XII, quæst. II, n. 164.

(3) Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. V, tit. VII, n. 108 ; S. Alph. *Theologia moralis*, lib. VII, n. 282 ; Holzmann, *Theologia moralis*, part. II, tract. I, n. 78 ; Pichler, *Jus canonicum*, lib. V, tit. VII, n. 9 ; Pignatelli, *Novissimæ consultationes canonicæ*, consult. 195, tom. II, pag. 474 ; Heymans, *Op. cit.*, n. 276 ; Bouix, *Tractatus de Curia Romana*, part. III, sect. III, cap. XI, prop. X, pag. 340 ; Dens, *loc. cit.*, quæst. 1ª, not. 2°.

(4) Suarez, *ibid.*; Card. de Lugo, *ibid.*; Pignatelli, *loc. cit* ; Lacroix, *ibid.*, n. 334 ; S. Alph., *Dissert. de prohibitione librorum*, cap. V, n. 10 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 36 ; Castropalao, *loc. cit.*, n. 2.

catholique[1]. Mais, comme dit Suarez, en réalité et dans son contenu, le livre est d'un hérétique ; et l'esprit de la loi veut qu'on la lui applique.

XVII. 5° L'appliquera-t-on également aux livres des catholiques qui sont ensuite tombés dans l'hérésie, ou aux livres des hérétiques convertis ? Nous répondons, avec le Cardinal de Lugo, « Non comprehendi hac Bullæ prohibitione librum, quem hæreticus composuit, antequam in hæresim laberetur, vel postquam ab hæresi resipuit ; sed verba illa intelligi in sensu composito, hoc est, librum hæretici, id est, compositum ab hæretico, quando hæreticus erat[2]. »

Cette solution s'applique même aux livres qui contiendraient des erreurs contre la foi, si leurs auteurs les y ont insérées par ignorance ou inadvertance. S'ils l'avaient fait sciemment, ils eussent déjà été hérétiques ; on ne pourrait plus dire que ces livres étaient écrits par des catholiques[3].

XVIII. 6° De ce que la Bulle ne défend sous peine d'excommunication que la lecture des livres des hérétiques et des apostats, il s'ensuit que ceux-là n'encourent pas cette peine qui lisent les livres des infidèles, des juifs, leurs livres fussent-ils remplis des plus graves erreurs en matière de foi[4]. Il faut donc, pour décider si l'on a encouru l'excommunication, s'assurer que l'une de ces deux qualifications, *hérétique* ou *apostat*, est applicable à l'auteur.

XIX. D'après la Bulle *In Cœna Domini*, il suffisait qu'ils traitassent *ex professo* de matières sacrées, ou qu'ils contins-

(1) *Ibid.*, n. 25. Sont aussi du même avis Bonacina, *loc. cit.*, n. 6 ; Diana, *Resolutiones morales*, tom. IV, tract. III, resol. 46.

(2) *Ibid.*, n. 44. V. aussi Lacroix, *ibid.*, n. 336 ; Heymans, *ibid.*, n. 277.

(3) Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 14 ; Bonacina, *loc. cit.*, p. 21, 5° ; Sanchez, *loc. cit.*, n. 24 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Libri prohibiti*, n. 28 ; Castropalao, *loc. cit.*, n. 2 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 36.

(4) Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 11 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 41 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 36 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 30 ; Sanchez, *ibid.*, n. 22 ; Ferraris, *ibid.*, n. 28.

sent une hérésie[1]. La Bulle de Pie IX exige davantage : il est nécessaire qu'on y prenne la défense de l'hérésie : *libros.... hæresim propugnantes*. Ainsi n'est pas interdite, par la Bulle *Apostolicæ Sedis*, la lecture du livre d'un hérétique, où se trouveraient quelques hérésies, si l'on n'y prend pas leur défense. Mais il n'est aucunement nécessaire que le livre traite *ex professo* des matières sacrées. Quel que soit l'objet du livre, du moment que l'auteur emploie son talent au soutien de l'hérésie, la lecture en est prohibée sous peine d'excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife.

XX. *Quid* si un ouvrage est composé de plusieurs volumes, dont l'un renferme des hérésies, et en prend la défense, encourt-on l'excommunication en lisant les autres volumes, que nous supposons exempts de ce vice ?

Suarez pose cette règle[1] : si les volumes sont tellement distincts, qu'ils traitent de matières différentes, et n'ont aucune connexion entre eux, la condamnation de l'un n'entraîne pas la condamnation des autres ; vu que ceux-ci ne réunissent pas les conditions nécessaires pour tomber sous la condamnation de la Bulle *Apostolicæ Sedis*. Il en est autrement lorsque tous les volumes traitent de la même matière, et sont liés entre eux. Tous les volumes sont alors une partie du même ouvrage, et tous sont compris sous la condamnation, comme parties d'un ouvrage auquel s'applique la Constitution de Pie IX.

XXI. La règle du Cardinal de Lugo[2] nous paraît préférable : il veut qu'on examine si les volumes sont *formelle-*

(1) Cf. Suarez, *ibid.*, n. 15 et 16 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 48-54 ; Sanchez, *ibid.*, n. 33 et seq. ; S. Alphons., *Dissert. de prohibitione librorum*, cap. v, n. 5 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 37 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 46-54 ; Pichler, *ibid.*, n. 7 ; Ferraris, *loc. cit.*, n. 29 ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. v, quæst. 157, n. 4. (2) *Ibid.*, n. 9.

(3) *Ibid.*, n. 55-59. Cf. Preingue, *loc. cit.*, n. 168 ; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. vii, n. 338.

ment distincts les uns des autres, ou s'ils le sont seulement *matériellement*. Ils sont *formellement* distincts, quand l'un est indépendant de l'autre, est considéré comme un ouvrage complet, abstraction faite des autres volumes. Ainsi le traité *De Pœnitentia* du savant Cardinal est un ouvrage formellement distinct de son traité *De sacramentis et Eucharistia*. Ainsi encore les volumes que nous publions chaque année sont formellement distincts les uns des autres, quoique nous traitions toujours des mêmes matières. Ils sont *matériellement* distincts seulement, si chaque volume n'a pas une existence séparée, indépendante des autres ; si on ne peut par conséquent les acheter ou vendre séparément, parce qu'ils seraient ainsi privés de leur utilité. Tels sont, par exemple, les dictionnaires en plusieurs volumes, les trois volumes du traité *De matrimonio* de Sanchez et de Perrone, les deux volumes *De justitia et jure* du Cardinal de Lugo, etc.

Si les volumes sont *formellement* distincts, on n'encourt pas l'excommunication de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, en lisant ceux où l'erreur n'est pas soutenue ; tandis qu'on l'encourra, si les volumes ne sont que matériellement distincts. En effet, dans ce dernier cas, on lit des parties d'un ouvrage qui tombe sous la lettre et sous l'esprit de la Bulle. Or, un ouvrage étant condamné, toutes ses parties sont condamnées ; on ne peut donc en lire aucune sans encourir les peines portées par le droit.

XXII. La règle de Suarez est moins rationnelle, et conduirait à des conséquences qui seraient généralement rejetées. Ainsi, qu'un philosophe publie un cours complet de philosophie, en autant de volumes distincts que la philosophie compte de parties. Toutes ces parties sont liées entr'elles. On peut, dans toute la force du terme, dire que c'est un ouvrage traitant de la même matière et qu'il y a une connexion intime entre tous les volumes. Que, dans l'un de ces volumes, l'auteur embrasse sciemment une opinion hérétique et en prenne

la défense ; d'après la règle de Suarez, tous les volumes seraient également prohibés sous peine d'excommunication réservée au Souverain Pontife. Qui admettra cette conséquence? Nous la rejeterons avec le Cardinal de Lugo, et nous croyons que bien peu de personnes seront disposées à l'admettre. Du reste, elle nous paraît opposée à la pratique de la S. Congrégation de l'Index. En effet, ce tribunal se contente quelquefois de condamner un volume d'un ouvrage, quoique tous les autres s'occupent de la même matière. C'est ainsi que deux volumes de la *Vie des Saints* de Bailliet sont à l'index, tandis que le troisième ne l'est pas ; que le quatrième volume des *Mélanges de littérature* a été frappé de la même flétrissure, tandis que les volumes précédents ont été épargnés, etc. Enfin supposons (ce qu'à Dieu ne plaise) que, dans quelques années, nous ayons le malheur de nous égarer, et de soutenir l'hérésie, ne serait-il pas absurde de prétendre que, par le fait même, tous les détenteurs, lecteurs, etc., des volumes précédents encourraient l'excommunication réservée au Souverain Pontife?

XXIII. L'opinion commune[1] enseigne que celui-là n'éviterait pas cette excommunication qui retiendrait ou lirait un livre d'un hérétique ou d'un apostat, d'où il aurait enlevé les pages où l'erreur est soutenue. Car ce livre était un livre prohibé par la Bulle de Pie IX : toutes ses parties étaient donc également prohibées. L'enlèvement des passages, qui avaient amené la condamnation, n'empêchera pas le reste du livre d'être des parties d'un livre condamné, et par conséquent ne fait pas disparaître leur condamnation.

XXIV. Nous devons cependant avouer que de très-graves

(1) Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 35 ; Suarez, *Tractatus de censuris*, disp. XXI, sect. II, n. 10; Bonacina, *loc. cit.*, n. 22 ; Diana, *Resolutiones morales*, tom. V, tract. X, Resol. 145, n. 5 et 6 ; Roncaglia, *loc. cit.*, quær. II, R. 3; Castropalao, *loc. cit.*, n. 7 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 51 ; Leurenius, *loc. cit.*, quær. 157, n. 2.

auteurs, entr'autres Pignatelli[1] et Lacroix[2], dont l'opinion est probable au jugement de S. Alphonse[3], estiment qu'on n'encourt point, dans ce cas, l'excommunication de la Bulle *Apostolicæ Sedis*. En effet, l'hérésie n'est plus soutenue dans ce livre, et les lecteurs, détenteurs, etc., ne courent plus aucun péril. Ils ne violent donc ni la lettre, ni l'esprit de la loi.

XXV. Voyons maintenant quelles classes de personnes encourent l'excommunication? 1° En premier lieu viennent les *lecteurs* de ces ouvrages : *legentes*. Comme cette loi doit être interprétée strictement, nous ne l'appliquerons qu'à ceux qui comprennent l'idiome dans lequel le livre est écrit. Bonacina enseigne à la vérité le contraire[4]; mais il est presque seul de son avis. C'est avec raison que les autres auteurs ont délaissé son sentiment[5] : le législateur n'a pas eu en vue une lecture purement matérielle ; mais une lecture qui puisse être un danger pour celui qui la fait[6].

XXVI. Cela est vrai, comme dit le Cardinal de Lugo[7], quand même il ferait cette lecture afin qu'elle fût entendue de quelqu'un qui comprend cette langue. Certes, il pècherait

(1) *Loc. cit.*, pag. 475.

(2) *Loc. cit.*, n. 330. Tel est aussi l'avis de M. Heymans, *Op. cit.*, n. 281.

(3) *Theologia moralis*, lib. VII, n. 283; *Dissert. cit.*, cap. V, n. V.

(4) *Loc. cit.*, n. 13.

(5) Cf. Sanchez, *ibid.*, n. 51 ; Suarez, *Tractatus de fide*, disp. XX, sect. II, n. 18; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 80; Castropalao, *loc. cit.*, § II, n. 2; Lacroix, *loc. cit.*, n. 341 ; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 477 ; Ferraris, *loc. cit.*, n. 40; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 47; Pichler, *loc. cit.*, n. 7; Leurenius, *loc. cit.*, quæst. 157, n. 5; Viva, *Damnatæ theses*, prop. XLV Alex. VII, n. 9.

(6) On sent que la même solution ne serait pas applicable, si le lecteur ne comprend pas ce qu'il lit, non parce qu'il ignore la langue dans laquelle le livre est écrit; mais parce qu'il ne prête pas une attention assez soutenue à sa lecture, ou parce que son intelligence n'est pas à la hauteur de ce qu'il lit. Comme le remarque Pignatelli, *loc. cit.*, un tel lecteur encourt la censure. Cela ne souffre aucun doute.

(7) *Ibid.*, n. 81.

en coopérant au péché de ceux qui écoutent la lecture, et en exposant, par son fait, les auditeurs au péril de perdre la foi. Mais sa lecture, en elle-même, reste une lecture purement matérielle, et par conséquent ne tombe pas sous la Bulle de Pie IX.

XXVII. Il n'est pas nécessaire que l'on articule les mots que l'on lit : il suffit de lire des yeux, en donnant son attention au sens des mots. La véritable lecture ne requiert pas la prononciation des mots ; en outre, qu'on articule les mots ou qu'on ne le fasse pas, le péril de séduction reste le même. Enfin c'est l'enseignement commun[1].

XXVIII. Mettrons-nous au nombre des lecteurs ceux qui les écoutent lire ? Trois opinions se sont fait jour sur cette question. Suarez[2] et quelques autres auteurs[3] sont d'avis qu'ils encourent l'excommunication. Ils se fondent surtout sur le motif de la loi : le péril est le même, qu'on lise soi-même, ou qu'on se contente d'entendre lire. On pourrait même prétendre que le péril est plus grand, vu la plus grande facilité de ce mode de prendre connaissance d'un livre. En outre l'ouïe ne doit pas être moins soumise à la discipline que la vue. Or, si, comme nous l'avons vu (n. XXVI), la lecture des yeux est défendue sous peine d'excommunication, pourquoi n'en serait-il pas de même de la lecture, que

(1) Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 41 ; Suarez, *loc. cit.*, n. 18 ; Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 72 ; Castropalao, *loc.*, *cit.*, n. 2 ; Bonacina, *loc. cit.*, n. 12 ; Lacroix, *loc. cit.*, n. 341 ; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 477 ; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. V, tit. VII, n. 21 ; Pichler, *loc. cit.*, n. 7 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 47 ; Ferraris, *loc. cit.*, n. 39.

(2) *Tractatus de fide*, disp. XX, sect. II, n. 19.

(3) Alterius, *De censuris*, tom. I, disp. II, lib. V, cap. 6 ; Diana, *Resolutiones morales*, tom. IV, tract. III, Resol. 44, n. 3 (Dans un autre endroit cependant, tom. IX, tract. VII, Res. 107, n. 3, il semble adopter l'opinion de Sanchez, car il la pose comme base de son raisonnement) ; Reginaldus, *Praxis fori pœnitentialis*, lib. IX, n. 251. Il n'excepte que le cas où l'auditeur n'aurait exercé aucune influence sur le lecteur.

l'on pourrait nommer, de l'ouïe? Enfin la lecture consiste dans deux actes : la prononciation, et la perception des choses qui sont écrites. C'est dans le second de ces actes que se consomme la lecture. Celui donc qui écoute perçoit les choses qu'on lit, et peut être dit en toute vérité consommer la lecture. Il pèche donc contre la loi qui interdit cette lecture.

XXIX. Sanchez[1], au contraire, le Cardinal de Lugo[2], Bonacina[3], Roncaglia[4] et Viva[5] estiment que, dans aucun cas, celui, qui ne fait qu'écouter la lecture d'un livre prohibé, n'encourt l'excommunication. Il s'agit ici d'une loi pénale, laquelle par conséquent doit être strictement interprétée. Or, il serait contraire à ce principe d'étendre la Constitution *Apostolicæ Sedis* aux auditeurs, vu qu'elle ne parle que des lecteurs. Les lois pénales, portées contre les auteurs d'un délit, ne comprennent pas ceux qui le conseillent ou l'ordonnent, à moins qu'ils ne soient expressément désignés dans la loi.

XXX. Une troisième opinion distingue si la lecture se fait par les ordres de celui qui l'écoute, ou non. Dans la première hypothèse, il encourt l'excommunication, parce que, dans l'estimation commune, il est censé lire lui-même. C'est le cas, ou jamais, d'appliquer la règle de droit : « Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per seipsum[6]. » En outre, l'exempter dans ce cas ce serait lui donner le moyen d'éluder la loi et de lui enlever toute efficacité. Dans la seconde hypothèse, au contraire, il n'encourt pas l'excommunication, parce qu'il ne lit pas, et n'est pas censé lire. On ne pourrait, dans ce cas, le soumettre aux censures qu'en étendant une loi pénale contre tous les principes d'interprétation.

(1) *Loc. cit.*, n. 48. (2) *Loc. cit.*, n. 75-78. (3) *Loc. cit.*, n. 11.

(4) *Loc. cit.*, quær. II, resp. III.

(5) *Loc. cit.*, n. 9 ; *Cursus theologico moralis*, part. VIII, quæst. V, art. I, n. IX, dub. 3.

(6) *Reg. 72 juris in 6.*

Cette opinion qui est partagée par les plus graves auteurs[1], nous paraît plus probable ; mais nous reconnaîtrons, avec S. Alphonse, que la seconde opinion jouit aussi d'une véritable probabilité.

XXXI. En tout cas, celui qui ferait cette lecture, pour obéir aux ordres de son maître, encourrait l'excommunication réservée au Souverain Pontife, à moins qu'il n'eût cédé à une crainte grave ; car la loi ecclésiastique n'oblige pas, lorsqu'on ne peut l'observer sans un grave dommage. Les auteurs sont assez d'accord sur ce point[2].

XXXII. 2° En second lieu, encourent cette excommunication les détenteurs : *eosdemque libros retinentes*. La fin de cette partie de la loi est, comme le remarquent les auteurs[3], la destruction des livres où l'erreur est soutenue. D'où ils concluent que la peine est encourue : *a*) par le propriétaire du livre, soit qu'il le tienne chez lui, soit qu'il le dépose chez un tiers[4]. *b*) Par le dépositaire lui-même, quoique le livre

(1) S. Alphons., *Theologia moralis*, lib. VII, n. 292, et *Dissert. cit.*, cap. V, n. X ; Lacroix, *loc. cit.*, n. 342 ; Holzmann, *loc. cit.*, n. 77 ; Layman, *Theologia moralis*, lib. II, tract. I, cap. XV, n. 6 ; Azor, *Institutiones morales*, part. I, lib. VIII, cap. XVI, quær. 4° ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 48 ; Wiestner, *loc. cit.*, n. 24 ; Pichler, *loc. cit.*, n. 7 ; Verjuys, *Pastorale missionariorum*, Tract. V, Art. 6 ; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 478. Pignatelli va même plus loin que les autres. Non-seulement celui qui commande de lire, mais encore celui qui conseille, qui engage, ou même qui, par son attention, encourage et porte le lecteur à continuer la lecture, encourt l'excommunication.

(2) Sanchez, *loc. cit.*, n. 49 ; Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 79 ; Castropalao, *ibid.*, n. 5 ; Bonacina, *ibid.* ; Pignatelli, *ibid.*, pag. 478 ; Card. Albitius, *De inconstantia in fide*, part. I, cap. XXX, n. 398.

(3) Suarez, *loc. cit.*, n. 21 ; Ferraris, *loc. cit.*, n. 49 ; Sanchez, *loc. cit.*, n. 52 ; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 482.

(4) Nous dirons cependant, avec S. Alphonse, *Theologia moralis*, lib. VII, n. 298, et *Dissert. cit.*, cap. V, n. XI, que nous n'oserions condamner celui qui déposerait le livre chez quelqu'un ayant la permission de tenir les mauvais livres, en s'engageant formellement, de sorte que le dépositaire ne serait pas obligé de le rendre (ita ut alter non teneatur reddere), à ne pas le récla-

ne lui appartienne pas. c) Par celui à qui on l'a prêté. Il n'y a pas ici à distinguer si l'on connaît, ou non, la langue dans laquelle le livre est écrit ; l'ignorance de cette langue n'empêche pas qu'on soit véritablement détenteur du livre ; or, c'est l'acte de détention que la loi prohibe. Il n'y a pas non plus à rechercher l'intention du détenteur : quelle qu'elle soit, il n'en détient pas moins le livre, et pose ainsi l'acte défendu par le législateur sous peine d'excommunication réservée au Souverain Pontife[1].

XXXIII. Cela est même vrai à l'égard de ceux qui tiennent le livre avec l'intention de le détruire, comme font les marchands d'épices, ou autres denrées, qui se servent des feuilles du livre pour envelopper leurs marchandises. Comme le remarque Sanchez, ils peuvent par là communiquer le poison à d'autres. « Bene (Ugolinus), docet, *dit-il*, incurrere quoque aromatarios, et lanios retinentes hos libros, quo aromata, carnesve vendenda obvolvant. Quia vere retinent, et in causa sunt, ut libri folia in plures distribuantur[2]. »

mer avant d'en avoir obtenu la permission, ou avant la correction du livre. On le conçoit : dans ce cas, il n'en est plus le maître absolu. Mais nous n'oserions aller jusqu'à trouver probable l'opinion de M. Heymans, qui excuse de la censure purement et simplement le propriétaire ; parce qu'on ne peut dire, à proprement parler, qu'il soit détenteur du livre : celui-là seul est détenteur, en la possession duquel le livre se trouve. *Op. cit.*, n. 288. Nous n'avons trouvé qu'un seul auteur qui adopte cette interprétation. Tous les autres regardent comme détenteur, dans le sens de la Bulle, le véritable propriétaire, quoiqu'il ait déposé le livre chez un tiers. Cf. Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 481.

(1) Suarez, *ibid.*; Sanchez, *ibid.*, n. 52 et 53 ; Lacroix, *loc. cit.*, n. 348, 349, 352 ; Castropalao, *loc. cit.*, n. 7-9 ; Ferraris, *ibid.*, n. 44-49 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 33 ; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 72 ; Leurenius, *loc. cit.*, n. 6 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 84. Il ajoute cependant que le domestique, qui garde les livres de son maître, n'encourt pas l'excommunication, si celui-ci a la permission de les lire. Cela paraît rationnel. Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 482, Lacroix, *ibid.*, n. 353, et Ferraris, *ibid.*, n. 53, admettent aussi cette exception.

(2) *Ibid.*, n. 53. Cf. Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 73 ; Schmalzgrueber, *ibid.*,

XXXIV. 3° En troisième lieu, sont soumis à la même peine les imprimeurs : *Imprimentes*. Sous cette dénomination sont compris tous ceux qui concourent prochainement à l'impression du livre. Ainsi ceux qui font imprimer le livre, ou au nom desquels le livre s'imprime; en outre le maître de l'imprimerie, quoiqu'il ne prenne aucune part active à l'impression même. Enfin tous ceux qui concourent à l'œuvre même de l'impression ; comme les compositeurs, les metteurs en page, ceux qui préparent et placent dans la presse le papier, qui mettent l'encre sur les formes, qui donnent le mouvement aux presses. Tous les auteurs sont d'accord sur ces points[1].

XXXV. Ils ne le sont plus, quand il s'agit des correcteurs. Sayrus[2], Bonacina[3], Castropalao[4], Holzmann[5], Reginaldus[6], Pichler[7], et Reiffenstuel[8] les mettent sur la même ligne que ceux que nous venons d'énumérer ; car eux aussi concourent à l'impression. L'opinion commune[9] ne les considère pas comme soumis, de ce chef, à l'excommunication ; car réellement ils ne donnent aucune coopération réelle à l'acte d'impression.

Toutefois la plupart des partisans de cette opinion disent qu'ils n'évitent pas l'excommunication en tant que lecteurs.

n. 33; Leurenius, *ibid.*, n. 7; Ferraris, *ibid.*, n. 53; Pignatelli, *ibid.*, pag. 482; Lacroix, *ibid.*, n. 349; Roncaglia, *ibid.*, R. IV.

(1) Sanchez, *ibid.*, n, 57; Suarez, *ibid.*, n. 24; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 90; Lacroix, *ibid.*, n. 356; Ferraris, *ibid.*, n. 58; Bonacina, *ibid.*, n. 19; Roncaglia, *ibid.*; Reginaldus, *Praxis fori pœnitentialis*, lib. IX, n. 257; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 34; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 77; Dens, *Tractatus de casibus reservatis*, n. 7, quæst. 7, R. 1; Wiestner, *ibid.*, n. 16; Holzmann, *ibid.*, n. 77, dic. 11.

(2) *De censuris*, lib. III, cap. V, n. 17. (3) *Loc. cit.*, n. 19.

(4) *Loc. cit.*, n. 13. (5) *Loc. cit.*, n. 77, dic. 11.

(6) *Loc. cit.*, n. 257. (7) *Loc. cit.*, n. 7. (8) *Loc. cit.*, n. 77.

(9) Sanchez, *ibid.*, n. 57; Suarez, *ibid.*, n. 24; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 92; Ferraris, *ibid.*, n. 61; Pignatelli, *ibid.*, pag. 484; Lacroix, *ibid.*, n. 356.

« Ego vero addo, *dit Suarez*, licet excusetur ab actione imprimendi, non posse excusari ab actione legendi, quia non potest corrigere, nisi legendo, ut per se constat[1]. » Mais, comme l'observe le Cardinal de Lugo, il peut se faire qu'il ait la permission de lire les mauvais livres, de sorte qu'il n'encourrait pas même l'excommunication comme lecteur. Il pourrait encore être excusé d'un autre chef : s'il ignorait l'idiome dans lequel l'ouvrage est écrit (V. ci-dessus, n. XXIV).

XXXI. 4° En quatrième lieu, tombent sous l'excommunication de la Bulle *Apostolicæ Sedis* tous les défenseurs des livres susdits : *et quomodolibet defendentes*. Par défenseurs on entend tous ceux qui, soit par leurs actes, soit par leurs paroles, prennent la défense du livre, en tant qu'il est condamné. Par conséquent, encourent, de ce chef, l'excommunication, ceux qui empêchent que le livre ne soit remis aux supérieurs ecclésiastiques ou brûlé, soit par leurs conseils, soit en cachant le livre, soit en s'opposant à sa remise. Il en est de même de ceux qui approuvent la doctrine contenue dans le livre, qui la soutiennent, qui combattent les arguments par lesquels on l'attaque, qui louent purement et simplement l'ouvrage, qui déclarent qu'il ne méritait pas d'être condamné, ou qui empêchent sa condamnation[2].

XXXVII. Il en serait autrement, si l'on se contentait de louer le style, l'éloquence, ou le génie de l'auteur condamné[3] ; ou même si l'on montrait l'insuffisance des raisons

(1) *Ibid.* Cf. Lacroix, *ibid.*; Pignatelli, *ibid.*; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 34; Ferraris, *ibid.*, n. 61 ; Heymans, *Op. cit.*, n. 289.

(2) Sanchez, *ibid.*, n. 58; Suarez, *ibid.*, n. 25; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 94; Lacroix, *ibid.*, n. 357; Ferraris, *ibid.*, n. 64 ; Castropalao, *ibid.*, n. 14; Bonacina, *ibid.*, n. 20; Roncaglia, *ibid.*, Resp. IV; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 35; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 78; Wiestner, *ibid.*, n. 16; Pignatelli, *ibid.*, pag. 489.

(3) Sanchez, *ibid.*; Suarez, *ibid.*; Card. de Lugo, *ibid.*; Ferraris, *ibid.*, n. 66; Reiffenstuel, *ibid.*; Schmalzgrueber, *ibid.*; Pignatelli, *ibid.* Comme le

par lesquelles on l'attaque, pourvu qu'on reconnaisse la justice de sa condamnation[1].

remarque ce dernier auteur, on pouvait autrefois louer même la doctrine d'un livre, sans encourir l'excommunication de la Bulle *In cœna*, par exemple, si on louait un livre écrit par un hérétique en matière religieuse, mais ne contenant aucune hérésie. Aujourd'hui une pareille supposition ne pourrait plus avoir lieu, vu qu'on n'encourt plus l'excommunication que pour des livres où l'hérésie est soutenue, ou qui sont nommément condamnés par Lettres apostoliques.

(1) Lacroix, *ibid.*, n. 357.

DÉCRETS DU CONCILE DU VATICAN.

Nous donnons la première Constitution dogmatique sur l'Eglise, publiée le 18 juillet, dans la IVe session du Concile du Vatican ; nous la donnons d'après le texte authentique qui nous a été transmis de Rome, et nous la faisons suivre de l'allocution prononcée par Pie IX, après la promulgation de sa Bulle, et d'une lettre du Cardinal Antonelli au Nonce de Bruxelles, sur l'obligation de cette Constitution.

CONSTITUTIO DOGMATICA DE FIDE CATHOLICA

EDITA IN SESSIONE QUARTA SACROSANCTI OECUMENICI CONCILII VATICANI.

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI SACRO APPROBANTE CONCILIO AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Pastor æternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis suæ opus perenne redderet, sanctam ædificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et charitatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre : ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem sæculi esse voluit. Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohærentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum cæteris Apostolis præponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis

principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem æternum exstrueretur templum, et Ecclesiæ cœlo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurgeret[1]. Et quoniam portæ inferi ad evertendam, si fieri posset, Ecclesiam contra ejus fundamentum divinitus positum majori in dies odio undique insurgunt; Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse judicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate, ac natura sacri Apostolici primatus, in quo totius Ecclesiæ vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam et tenendam, secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiæ fidem, proponere, atque contrarios, dominico gregi adeo perniciosos errores proscribere et condemnare.

CAPUT I.

DE APOSTOLICI PRIMATUS IN BEATO PETRO INSTITUTIONE.

Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe beato Petro Apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui jam pridem dixerat: Tu vocaberis Cephas[2], postquam ille suam edidit confessionem inquiens : Tu es Christus, Filius Dei vivi, solemnibus his verbis allocutus est Dominus : Beatus es Simon Bar-Jona : quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est : et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam : et tibi dabo claves regni cœlorum : et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis[3]. Atque

(1) S. Leo M. serm. IV (al. III), cap. 2, in diem Natalis sui.
(2) Joan. I, 42. (3) Matth. XVI, 16-19.

uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris jurisdictionem in totum suum ovile, dicens : Pasce agnos meos : Pasce oves meas[1]. Huic tam manifestæ sacrarum Scripturarum doctrinæ, ut ab Ecclesia catholica semper intellecta est, aperte opponuntur pravæ eorum sententiæ, qui constitutam a Christo Domino in sua Ecclesia regiminis formam pervertentes negant, solum Petrum præ cæteris Apostolis, sive seorsum singulis sive omnibus simul, vero proprioque jurisdictionis primatu fuisse a Christo instructum ; aut qui affirmant, eumdem primatum non immediate, directeque ipsi beato Petro, sed Ecclesiæ, et per hanc illi ut ipsius Ecclesiæ ministro delatum fuisse.

Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiæ militantis visibile caput ; vel eundem honoris tantum, non autem veræ propriæque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse ; anathema sit.

CAPUT II.

DE PERPETUITATE PRIMATUS BEATI PETRI IN ROMANIS PONTIFICIBUS.

Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiæ instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quæ fundata super petram ad finem sæculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo sæculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac

(1) Joan. XXI, 15-17.

Redemptore, claves regni accepit : qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, Episcopis sanctæ Romanæ Sedis, ab ipso fundatæ, ejusque consecratæ sanguine, vivit et præsidet et judicium exercet[1]. Unde quicumque in hac Cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petræ perseverans suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit[2]. Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, ut in ea Sede, e qua venerandæ communionis jura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent[3].

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit.

CAPUT III.

DE VI ET RATIONE PRIMATUS ROMANI PONTIFICIS.

Quapropter apertis innixi sacrarum litterarum testimoniis, et inhærentes tum Prædecessorum Nostrorum, Romanorum Pontificum, tum Conciliorum generalium disertis, perspicuisque decretis, innovamus œcumenici Concilii Florentini definitionem, qua credendum ab omnibus Christi fidelibus est, sanctam Apostolicam Sedem, et Romanum Pontificem in

(1) Cf. Ephesini Concilii Act. III.

(2) S. Leo M. Serm. III (al. II), cap. 3.

(3) S. Iren. Adv. hær. l. III, c. 3, et Conc. Aquilei., a. 381, inter epp. S. Ambros. ep. XI.

universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.

Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam disponente Domino super omnes alias ordinariæ potestatis obtinere principatum, et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quæ vere episcopalis est, immediatam esse : erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicæ subordinationis, veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus, quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ, per totum orbem diffusæ, pertinent; ita ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore. Hæc est catholicæ veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest.

Tantum autem abest, ut hæc Summi Pontificis potestas officiat ordinariæ ac immediatæ illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni : Meus honor est honor universalis Ecclesiæ. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur[1].

(1) Epist. ad Eulog. Alexandrin. L. VIII, ep. XXX.

Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiæ, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eandem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quæ ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis sæcularis placito confirmentur.

Et quoniam divino Apostolici primatus jure Romanus Pontifex universæ Ecclesiæ præest, docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium[1], et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurri[2]; Sedis vero Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio[3]. Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judiciis Romanorum Pontificum ad œcumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare.

Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit.

(1) Pii PP. VI, Breve, Super soliditate, d. 28 nov. 1786.

(2) Concil. OEcum. Lugdun. II.

(3) Ep. Nicolai I, ad Michælem Imperatorem.

CAPUT IV.

DE ROMANI PONTIFICIS INFALLIBILI MAGISTERIO.

Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, hæc Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiæ usus comprobat, ipsaque œcumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei charitatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, majorum vestigiis inhærentes, hanc solemnem ediderunt professionem : Prima salus est, rectæ fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, hæc, quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica prædicat, esse mereamur, in qua est integra et vera Christianæ religionis soliditas[1]. Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo, Græci professi sunt : Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit ; et sicut præ cæteris tenetur fidei

(1) Ex formula S. Hormisdæ Papæ, prout ab Hadriano II Patribus Concilii Œcumenici VIII, Constantinopolitani IV, proposita et ab iisdem subscripta est.

veritatem defendere, sic et, si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Florentinum denique Concilium definivit : Pontificem Romanum, verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiæ caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere ; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse.

Huic pastorali muneri ut satisfacerent, Prædecessores Nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terræ populos propagaretur, parique cura vigilarunt, ut, ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis Antistites nunc singuli, nunc in Synodis congregati, longam Ecclesiarum consuetudinem et antiquæ regulæ formam sequentes, ea præsertim pericula, quæ in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum [1]. Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis œcumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiæ per orbem dispersæ sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quæ divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quæ sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea Deo adjutore cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti Doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt ; plenissime scientes, hanc sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam :

(1) Cf. S. Bern. Epist. 190.

Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, cœlestis doctrinæ pabulo nutriretur, ut sublata schismatis occasione Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa firma adversus inferi portas consisteret.

Atvero cum hac ipsa ætate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniantur, qui illius auctoritati obtrectant; necessarium omnino esse censemus, prærogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere.

Itaque Nos traditioni a fidei Christianæ exordio perceptæ fideliter inhærendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicæ exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit ; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irreformabiles esse.

Si quis autem huic Nostræ definitioni contradicere, quod Deus avertat, præsumpserit ; anathema sit.

Datum Romæ, in publica Sessione in Vaticana Basilica

solemniter celebrata anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo, die decima octava Julii.

Pontificatus Nostri anno vigesimo quinto.

Ita est. JOSEPHUS
Episcopus S. Hippolyti, Secretarius
Concilii Vaticani.

De mandato SSmi in Christo Patris et Domini Nostri Domini divina Providentia PII PP. IX, anno a Nativitate Domini MDCCCLXX, Indict. XIII, die vero XVIII Julii, Pontificatus ejusdem SSmi Domini Nostri anno XXV, præsens Constitutio Apostolica affixa et publicata fuit ad valvas Basilicarum S. Joannis in Laterano, Principis Apostolorum, et S. Mariæ Majoris, Cancellariæ Apostolicæ, ac Magnæ Curiæ Innocentianæ, atque in Acie Campi Floræ per me Aloisium Serafini Apost. Curs.

Philippus Ossani Magist. Curs.

Voici le texte de l'allocution du Saint-Père :

Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adjuvat, non destruit, sed ædificat, et sæpissime confirmat in dignitate, unit in charitate, et Fratrum, scilicet Episcoporum, jura firmat atque tuetur. Ideoque illi, qui nunc judicant in commotione, sciant non esse in commotione Dominum. Meminerint quod paucis abhinc annis, oppositam tenentes sententiam abundaverunt in sensu Nostro, et in sensu majoris partis hujus amplissimi Consessus, sed tunc judicarunt in spiritu auræ lenis. Numquid in eodem judicio judicando duæ oppositæ possunt existere conscientiæ? Absit. Illuminet ergo Deus sensus et corda ; et quoniam Ipse facit mirabilia magna solus, illuminet sensus et corda ut omnes accedere possint ad sinum Patris, Christi Jesu in terris indigni Vicarii, qui eos amat, eos diligit, et exoptat unum esse cum illis. Et ita simul in vinculo charitatis conjuncti præliare possimus prælia Domini, ut non

solum non irrideant nos inimici nostri, sed timeant potius, et aliquando arma malitiæ cedant in conspectu veritatis, sicque omnes cum D. Augustino dicere valeant : « Tu vocasti me in admirabile lumen tuum, et ecce video. »

Lettre du Cardinal Antonelli au Nonce Apostolique de Bruxelles.

Illustrissime et Révérendissime Seigneur,

Il est venu à la connaissance du Saint-Siége que quelques fidèles, et peut-être même tel ou tel Evêque pensent que la Constitution Apostolique proclamée au Concile œcuménique du Vatican, dans la Session du 18 juillet dernier, n'est pas obligatoire, tant qu'elle n'a pas été publiée solennellement par un acte ultérieur du Saint-Siége. Il n'est personne qui ne comprenne combien une supposition de ce genre est étrange. La Constitution dont il s'agit a été l'objet de la promulgation la plus solennelle possible, le jour même que le Souverain Pontife l'a solennellement confirmée et promulguée dans la basilique du Vatican, en présence de plus de cinq cents Evêques. En outre, elle a été affichée avec les formalités ordinaires dans les lieux où ces publications se font habituellement à Rome, bien que cette mesure ne fût aucunement nécessaire dans le cas présent. En conséquence, d'après la règle connue, cette Constitution est devenue obligatoire pour le monde catholique entier, sans qu'il soit besoin qu'elle lui soit notifiée par quelqu'autre promulgation que ce soit.

J'ai cru devoir adresser ces courtes observations à Votre Seigneurie Illustrissime, afin qu'elles puissent lui servir de règle, dans le cas où il se produirait des doutes de quelque part que ce soit.

Rome, le 11 août 1870.

J. Card. Antonelli.

COMMENTAIRE SUR LA CONSTITUTION *APOSTOLICÆ SEDIS* DE PIE IX[1].

§ II (Suite).

Sommaire. XXXVIII. *Conditions requises de la part des lecteurs, détenteurs, imprimeurs, etc., pour qu'ils encourent l'excommunication. 1° Qu'ils agissent sciemment.* — XXXIX. Toute ignorance non affectée en excuse. — XL. *Quid* de l'ignorance affectée? — XLI. Quand y aura-t-il témérité? — XLII. Quand y a-t-il science? — XLIII. A quoi elle doit s'étendre. — XLIV. 2° *Qu'il y ait matière notable.* — XLV. Quand y aura-t-il matière grave *a*) pour la lecture? — XLVI. *Quid* de ceux qui lisent des feuilles séparées d'un ouvrage? — XLVII. *b*) Pour la détention? 1° Parvité de matière. — XLVIII. 2° Peu de durée. — XLIX. *c*) Pour l'impression. — L. *d*) Pour les défenseurs. — LI. 3° *Qu'ils agissent sans permission légitime.* — LII. Est-elle requise pour ceux qui ne courent aucun péril de perversion? — LIII. Exception. — LIV. Les Evêques peuvent-ils donner cette permission en vertu de la coutume? — LV. En vertu des quinquennales? — LVI et LVII. Pour combien de temps peuvent-ils la donner? — LVIII. Qu'entend-on par livres *de obscœnis ex professo tractantibus?* — LIX. *Ex professo contra Religionem?* — LX. Si la permission contient la clause: *Ad effectum libros illos impugnandi,* encourt-on l'excommunication, en lisant par pure curiosité? — LXI. Quel péché commet-on alors? — LXII. Où peut-on user de cette permission?

XXXVIII. Voyons maintenant quelles conditions sont requises de la part des lecteurs, etc., pour qu'ils encourent l'excommunication. La première est qu'ils agissent sciemment : *scienter*, porte la constitution de Pie IX. A la vérité

(1) Voir ci-dessus, pag. 73,428 et 607.

le mot *scienter* ne se trouve que dans la phrase où l'on parle des lecteurs. S'ensuit-il que cette condition ne sera pas requise pour les autres classes de personnes : les détenteurs, les imprimeurs, les défenseurs? Non; cette clause, *scienter*, est applicable à toutes les catégories de personnes qui suivent. Tel est l'enseignement de tous les auteurs. « Sunt autem, *dit Suarez*, quatuor hujusmodi actiones (prohibitæ circa libros hæreticorum), scilicet *legere*, *retinere*, *imprimere*, *et defendere* hujusmodi libros. Et additur in Bulla particula, *scienter*, quæ in omnes illas actiones cadit, et habet hanc vim, ut licet aliquæ ex illis actionibus ex ignorantia fiant, non incurratur censura[1]. » « Particula, *scienter* in *d. can. 1 Bullæ Cœnæ* ante verbum legentes apposita, *dit aussi Pignatelli*, ad omnes subsequentes extenditur[2]. »

XXXIX. Le législateur requérant la science pour qu'on encoure l'excommunication, il s'ensuit, comme nous l'avons vu antérieurement[3], que toute ignorance, quelque coupable qu'elle soit, pourvu qu'elle ne soit pas affectée, excusera de l'excommunication.

XL. Il y a même des auteurs qui, ayant posé le principe général que l'ignorance affectée n'exempte pas de l'excommunication, s'en écartent dans ce cas, et ne soumettent pas à l'excommunication ceux qui, par suite d'une semblable ignorance, se rendent coupables de la lecture, détention, etc.,

(1) *Tractatus de fide*, disp. xx, sect. ii, n. 17.

(2) *Novissimæ consultationes canonicæ*, consult. 195, pag. 485. Cf. etiam Card. de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. xxi, n. 101 ; Sanchez, *Opus morale in præcepta Decalogi*, lib. ii, cap. x, n. 38 ; Castropalao, *Opera moralia*, tract. iv, disp. ii, punct. x, § ii, n. 1 ; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. vii, n. 345 ; S. Alphons., *Theologia moralis*, lib. ii, n. 285 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. v, titul. vii, n. 38 ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Libri prohibiti*, n. 30 ; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. v, titul. vii, n. 21.

(3) V. ci-dessus, § i, n. xvii, pag. 470.

prohibée. Lacroix[1] et Castropalao[2] nous offrent l'exemple d'une semblable contradiction.

Nous reconnaissons que des auteurs très-graves et jouissant de la plus haute autorité se sont prononcés en faveur de cette opinion[3], et nous ne prétendons rien enlever à la probabilité que lui attribuent bon nombre d'auteurs. Nous ferons cependant remarquer que tous ou presque tous exceptent le cas où l'on agirait avec témérité ou au moins avec une grande témérité : *Dummodo non sit temeraria*, dit Lacroix[4]. *Modo non sit ingens temeritas*, dit Castropalao[5].

XLI. Mais quand y aura-t-il témérité, et quand y aura-t-il ainsi consentement unanime pour prononcer que l'excommunication a été encourue? D'après Sanchez, il y a grande témérité quand on soupçonne fortement que le livre est mauvais : « Nec est ingens temeritas, nisi quando vehementem suspicionem habuit malitiæ libri[6]. » Les autres auteurs ne s'écartent point de cette interprétation[7].

(1) Cf. *Op. cit.*, lib. VII, n. 47, v; et n. 345.

(2) Cf. *Op. cit.*, tract. II, disp. I, punct. XVIII, n. 1; et tract. IV, disp. II, punct. X, § II, n. 1.

(3) Card. de Lugo, *Loc. cit.*, n. 104; Bonacina, *De censuris*, disp. I, quæst. II, punct. I, n. 11; et *Tractatus de censuris omnibus ecclesiasticis in particulari*, disp. I, quæst. II, punct. IV, n. 9; Holzmann, *Theologia moralis*, part. I, n. 277; et part. II, n. 77; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 472; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 38; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tract. X, cap. IV, n. 7; Roncaglia, *Universa moralis theologia*, tract. IV, quæst. I, cap. V, Q. I, R. IV; Diana, *Resolutiones morales*, tom. V, tract. I, resol. XXXIII, n. 3; resol. XXXIV, n. 2; resol. XXXV, n. 6; et res. XXXVI, n. 2.

(4) *Ibid.*, n. 345. Cf. Schmalzgrueber, *loc. cit.*; Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 104; Wiestner, *ibid.*

(5) *Ibid.*, tract. IV, disp. II, punct. X, § II, n. 1. Cf. Diana, *Op. cit.*, tom. V, resol. XXXIII, n. 2; Bonacina, *Tractatus de censuris omnibus ecclesiasticis in particulari*, disp. I, quæst. II, punct. IV, n. 9; Pignatelli, *loc. cit.*, pag. 472; Verjuys, *Pastorale missionariorum*, tract. V, art. 11.

(6) *Op. cit.*, lib. II, cap. X, n. 38.

(7) Cf. Bonacina, *loc. cit.*; Castropalao, *loc. cit.*; Pignatelli, *loc. cit.*; Lacroix, *ibid.*, n. 345.

XLII. En tout cas les auteurs s'accordent à reconnaître qu'une science évidente n'est pas nécessaire : il suffit que la commune renommée, ou le témoignage d'un homme digne de foi nous donne cette connaissance. «Nullo modo tamen excusatur, *dit saint Alphonse*, qui legit aut retinet, sciens ex fama publica, vel saltem a viro fide digno librum esse prohibitum [1].»

XLIII. La science est donc nécessaire. Elle doit porter, s'il s'agit des ouvrages des hérétiques et des apostats, et sur la qualité de l'auteur et sur la qualité de l'ouvrage. *a*) *Sur la qualité de l'auteur :* le lecteur ou détenteur doit savoir qu'il est hérétique ou apostat. *b*) *Sur la qualité de l'ouvrage :* le lecteur doit savoir que l'erreur y est soutenue. L'ignorance de l'un de ces deux points suffit pour excuser de l'excommunication[2]. Notons cependant qu'il n'est pas nécessaire que l'on connaisse le nom de l'auteur ; du moment que l'on sait qu'il est hérétique, cela suffit. De même il n'est pas nécessaire que l'on connaisse l'erreur qui est enseignée dans l'ouvrage : il suffit que l'on sache en général qu'on y soutient des hérésies[3].

S'il s'agit de la seconde catégorie d'ouvrages, il faut que le lecteur sache que le livre est condamné par des Lettres Apostoliques ; mais il n'est pas nécessaire qu'il sache quelles Lettres en ont interdit la lecture.

Dans l'un et l'autre cas, du reste, il faut que le lecteur, etc., n'ignore pas que la lecture, etc., de ces ouvrages est défendue et cela sous peine d'excommunication. « Si detur, *dit Castropalao*, ignorantia vel prohibitionis, vel censuræ, a pœna

(1) *Theologia moralis*, lib. VII, n. 296. Cf. Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 104 ; Suarez, *ibid.*, n. 17.

(2) Cf. Suarez, *ibid.*; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 101 ; Sanchez, *ibid.*, n. 39; Pignatelli, *ibid.*, pag. 472 ; Bonacina, *ibid.*, n. 8 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 38 ; Holzmann, *loc. cit.*, n. 77, dic. 2 ; Lacroix, *ibid.*, n. 326, VII ; Ferraris, *ibid.*, n. 30.

(3) Cf. Sanchez, *ibid.*, n. 39 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 101.

incurrenda excusat[1]. » C'est la conséquence de ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent[2].

XLIV. La seconde condition requise est que le délit ait lieu en matière grave. S'il n'y avait que matière légère, la faute ne serait que légère, et ne serait par conséquent pas susceptible d'être punie de l'excommunication[3]. C'est, du reste, l'enseignement presque unanime[4].

XLV. Mais quand y aura-t-il matière grave? Pour répondre adéquatement, distinguons entre les divers actes que la loi prohibe; et voyons d'abord ce qui concerne *a*) *la lecture*. Il y a, sur ce point, une grande variété dans les opinions. Les uns, comme Sanchez[5], Sa[6], Duardus[7] et Filliuccius[8], estiment qu'une page in-folio est matière légère : il n'y a matière grave que quand on dépasse cette quantité. Leur opinion est généralement rejetée comme trop large, et avec raison, au jugement de S. Alphonse : « Sed hoc, *dit-il*, merito (sic saltem generaliter dictum) ab aliis rejicitur[9]. »

(1) *Ibid.*, n 1. Cf. Verjuys, *loc. cit.*, art. II.

(2) N° XII et suiv. V. ci-dessus, pag. 466 et suiv.

(3) Cf. Sanchez, *ibid.*, n. 31; Suarez, *ibid.*, n. 20; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 82; Pignatelli, *ibid.*, pag. 475; Castropalao, *ibid.*, n. 6; Bonacina, *ibid.*, n. 14; Holzmann, *ibid.*, n. 77, dic. 4; S. Alphons., *Theologia moralis*, lib. VII, n. 284; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 40; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. V, tit. VII, n. 67; Ferraris, *ibid.*, n. 34; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. V, titul. VII, n. 20.

(4) Il n'y a guères que Ugolin (*Tract. de censuris Papæ reservatis*, part. II, cap. I, V. *Ac eorumdem libros*, § 1), et le Cardinal Tolet (*De institutione sacerdotum*, lib. I, cap. XIX, n. 18) qui aient refusé d'admettre la parvité de matière sur ce point.

(5) *Ibid.*, n. 31.

(6) *Aphorismi confessariorum*, V. *Excommunicatio Bullæ Cœnæ*, n. 2. Cet ouvrage de Sa a été mis à l'index, et les seules éditions corrigées par le Maître du Sacré Palais sont permises. Or, dans ces éditions, on a corrigé l'auteur sur cette question et l'on a fait disparaître son opinion.

(7) *Explicatio Bullæ Cœnæ*, lib. II, can. I, quæst. 46, n. 4.

(8) *Moralium quæstionum cursus*, tom. II, tract. XXII, cap. VII, n 204.

(9) *Dissert. de prohibitione librorum*, cap. V. n. VI.

D'autres restreignent cette quantité à dix lignes. C'est le sentiment de Suarez[1], Sayrus[2] et Castropalao[3]. D'autres le restreignent encore davantage: « Dicendum est, *dit Pignatelli, rejetant l'opinion de Sayrus*, non excusare, nisi sit notabiliter minima[4]. »

Le Cardinal de Lugo fait remarquer avec raison que dans les choses morales on ne peut fixer pour règle une limite physique; mais qu'il faut tenir compte des circonstances, par exemple, de la matière du livre, etc. En conséquence, il tiendrait le milieu entre l'opinion de Sanchez et celle de Sayrus. « Non probo, *dit-il,* illam Sancii sententiam, quæ communiter laxior judicatur, sed medium aliquid inter illam, et inter decem illas lineas, quas alii assignabant, statui potest, ad quod tamen circumstantiæ materiæ, ex. gr. libri, et aliæ considerari debent, quia res morales non possunt in indivisibili consistere[5]. »

Nous préférons la distinction de Lacroix[6], Holzmann[7], Sporer[8], Ferraris[9], adoptée aussi par S. Alphonse[10]. Ces auteurs veulent qu'on tienne compte du but du législateur. C'est donc moins la quantité matérielle des lignes qu'il faut considérer, que la quantité formelle à raison du péril que court le lecteur. D'où ces auteurs distinguent si, en ouvrant le livre, on tombe sur un passage hérétique ou sur un passage indifférent. Dans le premier cas, si l'on continue la lecture, on encourt l'excommunication, quand même on ne lirait que quelques lignes. Dans le second cas, la lecture même d'une page ne constituerait pas un péché mortel. En conséquence l'excommunication ne serait pas encourue. « Alii

(1) *Ibid.*, n. 20. (2) *Tractatus de censuris*, lib. III, cap. V, n. 22.
(3) *Ibid.*, n. 6. (4) *Ibid.*, pag. 475.
(5) *Loc. cit.*, n. 82. (6) *Ibid.*, n. 340.
(7) *Ibid.*, n. 77, dixi 4.
(8) *Theologia moralis*, tract. I, cap. V, n. 44. (9) *Ibid.*, n. 34.
(10) *Theologia moralis*, lib. VII, n. 284; *Dissert. cit.*, cap. V, n. VI.

melius dicunt, *dit Ferraris*, in hac re attendendam esse materiam, non secundum se, sed secundum finem prohibitionis. Unde, cum quis aperit librum hæreticum, et statim incidit in unam vel alteram lineam continentem formalem, et veram apertam hæresim, dicendum est, si non statim desistat, ac cognoscit, ipsum peccare mortaliter, et incurrere excommunicationem, quamvis legat paucas lineas ; quia et periculo se exponit, et agit contra totum finem legis. Si vero incidat in materiam indifferentem, et ut talem cognoscat, dicendum est, ipsum non peccare mortaliter. quamvis legat integram paginam talis materiæ indifferentis ; quia sic cum non se exponat periculo perversionis, non agit directe contra finem legis. »

XLVI. Que dirons-nous de ceux qui lisent des feuilles séparées d'un livre qui tombe sous la Constitution *Apostolicæ Sedis?* Encourent-ils l'excommunication ?

Le P. Gury décide carrément que non : « Qui legit folia ex libro prohibito separata censuram non incurrit, quia non legit librum, sed libri fragmenta[1]. » Si cet argument était valable, il faudrait dire que le détenteur d'une partie quelconque d'un de ces livres ne serait jamais soumis à l'excommunication, vu qu'il ne détient pas le livre, mais seulement des fragments du livre. Or, cette conséquence est rejetée par tous les auteurs, comme nous le verrons tout-à-l'heure (N. XLVII) : il n'y a de controverse entre eux que sur la fixation de la quantité nécessaire pour que le péché soit mortel, et par suite l'excommunication encourue.

Cette conséquence est encore contraire à un principe admis par tous les auteurs[2] : qu'un livre étant prohibé, toutes ses

(1) *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 982, 3°.

(2) Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 9 ; Sanchez, *ibid.*, n. 35 et 54 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 60 ; Castropalao, *loc. cit.*, n. 11 ; Bonacina, *loc. cit.*, n. 16 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 33 et 43 ; Lacroix, *ibid.*, n. 330 ; Roncaglia, *ibid.*,

parties sont également défendues. Or, ces feuilles, quoique séparées du livre, ne sont-elles pas des parties du livre, et par conséquent ne sont-elles pas prohibées comme le livre lui-même? Il nous est impossible de trouver quelque probabilité au sentiment du P. Gury.

XLVII. *b*) Dans l'acte de détention, la parvité de la matière peut venir de deux chefs : 1° de la partie du livre que l'on détient, et 2° du peu de durée de la détention.

1° Du premier chef, quand sera-t-on excusé de péché mortel? D'après ce qui se fait ordinairement, Suarez estime que le péché sera toujours mortel, parce qu'on détient tout le livre, ou du moins une partie notable du livre : « Dico, ex hac parte, non posse in præsenti actione excusare gravitatem peccati ; quia sufficit ad hanc culpam, partem libri retinere : quia, ut in primo puncto, n. 9, dixi, totum, et partes ejus hac lege prohibentur ; moraliter autem loquendo, non retinetur nisi vel totus liber, vel aliqua notabilis pars ejus, quæ doctrinam aliquam contineat ; et ideo ex parte materiæ sine distinctione dicere possumus, hoc peccatum semper esse mortale, et ad incurrendam censuram sufficiens[1]. »

Le Cardinal de Lugo admet la parvité de matière dans notre cas, et pose comme règle que la quantité qui est considérée comme notable en fait de lecture le sera aussi en fait de détention ; et celle que l'on tiendra comme légère, quand il s'agit de lecture, le sera également quand il s'agira de détention. Bien plus, si l'on devait admettre une différence entre les deux, elle serait plutôt en faveur de la lecture : car il y a plus de péril dans le fait de la détention que dans celui de la lecture. En effet, par la détention, le péril peut s'étendre

Q. II, Resp. IV ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 73 ; Ferraris, *ibid.*, n. 52 et 53 ; Verjuys, *Pastorale missionariorum*, tract. V, artic. III ; Mazzotta, *Theologia moralis*, appendix de casibus reservatis, cap. I, 7° ; Heymans, *De ecclesiastica librorum aliorumque scriptorum in Belgio prohibitione*, n. 286, pag. 273.

(1) *Loc. cit.*, n. 22.

à un plus grand nombre d'individus, si le livre parvient à leurs mains : « Alii vero eodem modo videntur loqui de materia lectionis et retentionis. Et quidem ego non video sufficiens discrimen : imo in genere loquendo gravius periculum videtur timeri posse ex retentione, quam ex lectione ; cum retentionis periculum eo magis universale appareat, quo occasionem affert ut a pluribus legatur, et ad plurium manus perveniat, quandiu scriptura illa non destruitur[1]. »

L'opinion la plus communément reçue est que la matière réputée suffisante pour que le lecteur encoure l'excommunication ne l'est pas à l'égard du détenteur, car le délit de détention est moindre que le délit de lecture : le danger y est beaucoup moindre. Aussi les auteurs qui partagent cette opinion excusent-ils de faute grave ceux qui ne détiendraient que deux ou trois feuilles des livres prohibés. « Quamvis, *dit Schmalzgrueber*, ut n. 41 dixi, unum, duo, vel tria folia respectu lectionis sint materia gravis, respectu retentionis tamen videntur esse parva, cum minus delictum sit retinere, quam legere[2]. »

Cette opinion nous paraît suffisamment probable pour être suivie en pratique.

XLVIII. 2° Les auteurs s'accordent à reconnaître que le péché peut n'être que véniel du second chef. Ils sont encore assez d'accord pour décider *a*) que celui-là ne pèche pas qui tient le livre en attendant l'occasion favorable de le remettre au supérieur. « Non est autem dubium, *dit le Cardinal de Lugo*, quando retinetur, ut opportunitas expectetur tradendi librum inquisitoribus : in hoc enim conveniunt excusari a culpa[3]... »

(1) *Ibid.*, n. 85. Cf. Bonacina, *loc. cit.*, n. 16.

(2) *Ibid.*, n. 43. Cf. Sanchez, *ibid.*, n. 54 ; Castropalao, *ibid.*, n. 11 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 74 ; Roncaglia, *ibid.*, tract. IV, quæst. III, cap. I. Q. II, Resp. IV ; Mazzotta, *Theologia moralis*, tract. VI, disp. II, quæst. III, appendix de casibus reservatis, cap. I, § I, 7°.

(3) *Ibid.*, n. 86. Cf. Ferraris, *ibid.*, n. 55 ; Sanchez, *ibid.*, n. 55 ; S. Al-

b) Le même accord règne encore quand il s'agit d'une détention d'un jour ou deux, pourvu que le détenteur n'ait pas l'intention de garder le livre pendant un temps notable. La faute alors n'est que légère; l'excommunication n'est pas encourue[1].

c) Mais que dira-t-on, si le détenteur a l'intention de garder le livre à perpétuité, ou du moins pendant un temps notable, mais change d'intention le lendemain du jour où le livre est venu en sa possession?

Que, par suite de cette intention dépravée, le détenteur ait commis une faute grave, cela ne peut faire l'ombre d'un doute. Mais a-t-il par ce fait encouru l'excommunication?

Suarez[2] et le Cardinal de Lugo[3] sont d'avis qu'il a contracté cette peine. Toutes les conditions requises par le législateur se rencontrent dans notre cas; car la détention elle-même était une faute grave à raison de l'intention du détenteur. Ce n'est donc pas l'intention seule, et par conséquent un acte interne qui est frappé d'excommunication, mais un acte externe : le fait même de la détention, devenue gravement coupable par la volonté dépravée du détenteur.

phons., *Theologia moralis*, lib. VII, n. 295; Lacroix, *ibid.*, n. 351 ; Pignatelli, *ibid.*, pag 482; Castropalao, *ibid.*, n. 10; Suarez, *ibid.*, n. 22.

(1) Card. de Lugo, *ibid.*; Sanchez, *ibid.*; Castropalao, *ibid.*; S. Alphons. *ibid.*; Lacroix, *ibid.*, n. 348; Diana, *ibid.*, tom. IV, tract. III, resolut. XLII, n. 4; Pignatelli, *loc. cit.*; Bonacina, *ibid.*, n. 15 ; Ferraris, *ibid.*, n. 54 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 43 ; Stoz, *Tribunal pœnitentiæ*, lib I, part. III, n. 539.

(2) *Ibid.*, n. 22. M. Heymans, *De ecclesiastica librorum... prohibitione disquisitio*, n. 283, écrit : « Licet vero statim peccati mortalis reatum incurreret, qui intenderet semper, aut indefinite retinere ; non tamen excommunicationis sententiam ; nisi post lapsum tempus, certe sufficiens, ut monet Suarez. » Or, Suarez dit précisément tout le contraire. Voici ses paroles : « Vel retentio procedit ex voluntate absolute retinendi librum; et tunc dico quamcumque retentionem esse peccatum mortale, etiamsi mutata voluntate brevissimo tempore duret, et hoc probat ratio facta : quia voluntas illa peccatum mortale est, et ab illa procedit exterior retentio. » (3) *Ibid.*, n. 87-89.

L'opinion communément reçue estime que l'excommunication n'est pas encourue ; parce que la détention n'a pas eu lieu pendant un temps notable. Cet acte n'est donc pas grave et n'est par conséquent pas susceptible d'une peine aussi grave que celle de l'excommunication[1]. « Gravitas retentionis, *dit Diana*, non desumitur solum ex libro, qui retinendus est ; quod inde constat : nam si haberes voluntatem retinendi una hora librum, et statim illum tradendi, non video, qua ratione quis dicere possit, te gravem culpam commisisse. Requiritur ergo ad retentionem gravem mora temporis : ergo si tempus quo de facto retines librum, breve est, etiamsi voluntatem haberes longo tempore retinendi, retentio illa exterior levis censeri debet, ad effectum incurrendi censuram ; quia non incurritur censura ex voluntate retinendi, sed ex voluntate executioni mandata, quæ cum non sit integra, et in materia gravi exercita, sed in materia levi, non sufficit ad incurrendam censuram[2]. »

Quoique cette opinion nous paraisse moins probable en elle-même, l'autorité de ses défenseurs nous force à lui reconnaître un degré de probabilité suffisante pour être suivie en toute sûreté de conscience.

XLIX. *c*) Nous appliquerons aux imprimeurs le principe que nous avons établi pour les lecteurs. La matière que nous regardons comme notable pour ceux-ci, nous la proclamerons également grave pour les premiers.

L. *d*) Quant aux défenseurs des ouvrages prohibés par la

(1) Cf. Lacroix, *ibid.*, n. 348 ; Castropalao, *ibid.*, n. 11 ; Mazzotta, *ibid.*; Ferraris, *ibid.*, n. 57 ; S. Alphons., *ibid.*, n. 295 ; Viva, *Cursus theologico-moralis*, part. VIII, quæst. V, art. I, n. IX, dub. 2 ; Verjuys, *Pastorale missionariorum*, tract. V, artic. VIII. On cite encore comme partageant cette opinion Sanchez, Bonacina, Layman, Pignatelli, Reginaldus et Stoz. Mais aucun de ces auteurs ne traite la question. C'est donc à tort que Lacroix et S. Alphonse invoquent leur autorité.

(2) *Op. cit.*, tom. IV, tract. X, resol. 140, n. 2.

Constitution *Apostolicæ Sedis*, nous ne croyons pas qu'ils puissent en aucun cas invoquer le bénéfice de la parvité de matière. Du moment que les actes, que nous avons énumérés au n. XXXVI (pag. 632), sont posés en connaissance de cause, ils sont graves, et nous ne voyons pas comment ils pourraient devenir légers du chef de parvité de matière.

LI. La troisième condition requise est que ces actes soient posés sans la permission du Saint-Siége : *Sine auctoritate Sedis Apostolicæ*, porte la Constitution de Pie IX.

LII. Quelques auteurs ont autrefois voulu excuser ceux qui lisaient, etc., ces livres dans le but de réfuter les erreurs qu'ils renferment. Le but de cette lecture, etc., la rend exempte de faute, et par là même la soustrait à la peine.

Caramuel va plus avant encore. Selon lui, il suffit qu'il n'y ait à craindre aucun péril de perversion pour le lecteur, le détenteur. « Probabile est, *dit-il*, cessante fine legis in aliquo particulari, cessare etiam legis vim, et obligationem in illo particulari. At finis legis interdicentis lectionem librorum hæreticorum cessat respectu illius, qui est ita doctus, et pius, ut prævaricari non possit. Ergo respectu ejusdem cessabit etiam ipsa lex[1]. »

Mais, comme dit S. Alphonse[2] avec presque tous les autres auteurs, on doit rejeter cette opinion, parce qu'elle repose sur un faux principe et sur une fausse supposition. 1° *Sur un faux principe*, car les lois qui reposent sur le péril commun ne cessent pas, quoique ce péril n'existe aucunement

(1) *Theologia moralis fundamentalis*, fundam. XVII, Q. II, n. 434.

(2) *Dissert. cit.*, cap. V, n. I et II. Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 42 et 53 ; Suarez, *ibid.*, n. 21 ; Card. de Lugo, *ibid.*, n. 62-69 ; Castropalao, *ibid.*, n. 9 ; Holzmann, *ibid.*, n. 77, dixi 5 ; Diana, *Op. cit.*, tom. V, tract. X, resol. 143, n. 2 et seq. ; resol. 144, n. 8 et seq. ; Lacroix, *ibid.*, n. 328 : Ferraris, *ibid.*, n. 48 et 49 ; Pignatelli, *ibid.*, pag. 480 ; Card. Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, constit. Gelasii I, sect. un., n. 15-21 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 45 et 46 ; Wiestner, *ibid.*, n. 23.

dans un cas particulier. « Si lex aliqua, *dit très-bien Schmalzgrueber*, lata sit ratione generalis periculi, ex. gr. latum est generale præceptum, ne arma deferantur noctu ad evitandas rixas, ut lex cesset, non sufficit, quod in aliquo particulari casu periculum illud cesset ; sed requiritur, ut cesset communiter, seu respectu totius communitatis ; quia periculum commune, non particulare, est ratio, et causa finalis legis[1]. » C'est le sentiment presque unanime des théologiens et des canonistes[2].

2° *Sur une fausse supposition.* Caramuel suppose qu'en défendant la lecture des livres hérétiques ou condamnés, l'Eglise n'a d'autre but que de prémunir ses enfants contre le péril de perversion, et en cela il se trompe. L'Eglise se propose en outre la destruction, l'anéantissement de ces livres; de sorte que la fin totale de la loi ne cesse pas, quoiqu'un de ses motifs ne soit pas applicable dans le cas. De plus, remarque le Cardinal de Lugo, cette loi a encore pour but la punition des hérétiques; motif qui subsiste toujours, supposé même que les lecteurs ne courent aucun péril. « Addo præterea, *dit-il,* legem hanc non habere pro ratione solum periculum damni lectoribus sequuturi, sed etiam punitionem hæreticorum : nam sicut aliis pœnis pu-

(1) *Op. cit.*, lib. I, titul. II, n. 50.

(2) Cf. Suarez, *Tractatus de legibus*, lib. III, cap. XXIII, n. 8 et 9; lib. VI, cap. VII, n. 4 et seq.; Castropalao, *Op. cit.*, tract. III, disp. I, punct. XIV, n. 13; Roncaglia, *Op. cit.*, tract. III, cap. III, Q. II, resp. II; Lacroix, *Op. cit.*, lib. I, n. 870 ; Biner, *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam*, part. I, cap. II, n. 11 ; Ferraris, *Op. cit.*, V. *Lex*, art. V, n. 4 ; Wiestner, *Op. cit.*, lib. I, n. 89 ; Böckhn, *Commentarius in jus canonicum universum*, lib. I, tit. II, n. 118 ; Pichler, *Jus canonicum*, lib. I, titul. II, n. 39 ; Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. I, titul. II, n. 27 ; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, lib. I, tract. I, cap. I, n. 301 et seq.; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici maxime privati*, lib. I, tit. II, § 180 ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. I, quæst. XCVI, n. 4.

niuntur, et excommunicatione, qua a consortio fidelium separantur, ut videntes se ab aliis relictos et rejectos resipiscant : sic etiam prohibentur eorum libri, quæ non est levis pœna auctoris, quod ejus opera lectione, aut visu alii non dignentur, ut hoc etiam iis ad correctionem deserviat. Quæ ratio semper manet, etiamsi lectores nihil mali sibi timeant ab ejusmodi librorum lectione, et tractatione[1]. »

LIII. Tenons donc comme certain qu'en principe la dispense est nécessaire. Nous admettrons cependant, avec saint Alphonse, une exception dans un cas extraordinaire, en faveur de celui qui aurait besoin de trouver un passage d'un ouvrage prohibé, pour convaincre un hérétique, ou pour le mettre en contradiction avec lui-même, etc., pourvu, ajoute le saint, qu'il y ait péril en la demeure, et qu'on n'ait point le temps de recourir à Rome, ou du moins à l'Evêque : « Non videtur improbabile id quod plures DD. docent,... nempe ex justa epikeja virum pium et doctum excusari legentem librum hæreticum, si necessario tali indigeat lectione ad convincendum aliquem hæreticum ex suo proprio, puta inveniendo contradictiones, concessiones, fallacias, et similia ; dummodo (dixi) urgeat necessitas, et insuper non pateat recursus Romam, vel ad proprium Episcopum[2]. »

LIV. Autrefois les Evêques de quelques pays prétendaient avoir le droit d'autoriser cette lecture, en vertu de la coutume. « Les Evêques de France, *dit Mgr Gousset*, même ceux dans les diocèses desquels cette excommunication se trouve en vigueur, permettent la lecture des livres hérétiques, et accordent la faculté d'absoudre ceux qui ont encouru l'excommunication en les lisant[3]. » C'est en vain qu'on invo-

(1) *Loc. cit.*, n. 67.

(2) *Dissert. cit.*, cap. v, n. II. Cf. *Theologia moralis*, lib. VII, n. 283; Card. de Lugo, *loc. cit.*, n. 68; Suarez, *ibid.*, n. 27 ; Sanchez, *ibid.*, n. 43 ; Dens, *Tractatus de casibus reservatis*, n. 7, quæst. 5, pag. 30.

(3) *Théologie morale*, tom. II, n. 931. Cf. Pierrot, *Dictionnaire de théolo-*

querait aujourd'hui la coutume : Pie IX veut que sa Constitution sortisse tous ses effets, malgré toute coutume contraire, fût-elle même immémoriale. « Non obstantibus, *y lit-on*, consuetudinibus quibusvis, etiam immemorabilibus, ceterisque contrariis quibuscumque. » Toute coutume contraire a donc été abolie par la Bulle *Apostolicæ Sedis*.

LV. Mais on sait que les facultés quinquennales données aux Evêques de notre pays, aussi bien qu'aux Evêques de France, leur accordent l'autorisation de tenir et de lire les livres hérétiques, et de communiquer ce pouvoir à des prêtres capables. Voici les termes dont se sert la Cour de Rome, d'après l'auteur classique de nos séminaires : « Tenendi et legendi libros prohibitos hæreticorum, ad effectum eos impugnandi, et alios quomodolibet prohibitos, præter opera.... Communicandi has facultates in totum, vel in parte, prout opus esse secundum ejus conscientiam judicaverit, sacerdotibus idoneis in conversione animarum laborantibus... » Les formules plus récentes présentent une variante pour la première partie ; on y lit : « Tenendi, et legendi, non tamen aliis concedendi, præterquam, ad tempus tamen, iis sacerdotibus, quos præcipue idoneos, atque honestos esse sciat, libros prohibitos, exceptis operibus... et aliis operibus de obscœnis, et contra Religionem ex professo tractantibus. » Nous avons vu antérieurement que le Souverain Pontife a déclaré ne vouloir diminuer ou altérer en rien que ce soit les facultés quinquennales ou autres accordées par le Saint-Siége avant la promulgation de la Bulle *Apostolicæ Sedis*[1]. De là naissent quelques doutes.

LVI. Le premier concerne la durée des permissions que donne l'Evêque. Pour combien de temps peut-il les accorder?

gie morale, V. *Livres*, n. III, tom. II, col. 171 ; Bouvier, *Institutiones theologicæ*, tract. de Decalogo, tom. V, pag. 119 ; Collet, *Tractatus de præceptis decalogi*, cap. I, part. I, n. 289.

(1) V. ci-dessus, pag. 445.

1° D'après la première formule, il nous semble qu'il n'y a guère de difficulté : l'Evêque ne peut que communiquer ce qu'il a, ou ce qui lui reste. Ainsi si son pouvoir ne compte plus qu'un an de durée, il ne pourra le communiquer pour un plus long terme. Ainsi l'enseignent les auteurs : « Talem facultatem, *dit Schmalzgrueber*, a Summo Pontifice concessam ordinarie habent Episcopi Germaniæ. Sed hi, quia juxta formulam consuetam concessionis hæc facultas ipsis tantum datur ad quadriennium, vel quinquennium, non possunt dare aliis facultatem legendi hujusmodi libros in perpetuum, ne dent, quod ipsimet non habent. Ad quantum autem tempus dare facultatem hanc possint, controversia est ; in qua satis certum est, si initio statim quadriennii, vel quinquennii sibi concessi concedant hanc facultatem, eam ab ipsis extendi posse ad quadriennium, vel quinquennium ; si vero post tres, vel quatuor annos elapsos, plerique putant, facultatem ab ipsis concessam non posse ultra tempus de quadriennio, vel quinquennio residuum porrigi[1]. » Admettre l'opinion opposée serait, comme le remarque Reiffenstuel, donner aux Evêques le moyen d'éluder la limite apposée par le Pape à leurs facultés. « Alias Revmi Ordinarii intentionem Summi Pontificis in quinquennio positam, facile eludere, et facere possent, ut facultates ad quinquennium sibi concessæ, ad decennium sine ulla renovatione durarent ; dummodo videlicet ultimo quinquennii mense aut die, eas alicui alteri, v. g. Vicario Generali, vel Consiliario alicui ecclesiastico communicarent[2]. »

LVII. 2° La solution restera-t-elle la même avec la seconde formule ?

Comme le texte le prouve, on n'y permet plus seulement

(1) *Loc. cit.*, liv. v, tit. vii, n. 39. Les termes dont se sert Holzmann, *loc. cit.*, n. 77, dixi 3, pourraient faire croire qu'il est d'un avis opposé ; mais il n'est pas clair. (2) *Loc. cit.*, n. 61.

aux Evêques de communiquer tout ou partie de leurs pouvoirs : on les autorise à donner une permission temporaire, *ad tempus*, de tenir et lire les livres défendus. Nous estimons que cette clause étend les pouvoirs des Evêques, et qu'ils pourront, même quelques jours avant l'expiration de leurs facultés, accorder une permission pour plusieurs années. Si l'on n'interprète pas ainsi cette clause, on la rend inutile, puisqu'elle ne serait que la répétition de la clause finale. Or, c'est un principe de droit que toute clause doit être interprétée de manière à opérer quelque effet, *cum verba aliquid operari debeant*, dit le pape Boniface VIII[1]. Le pouvoir des Evêques nous paraît donc incontestable, pourvu que la permission ne soit donnée que pour un temps, *ad tempus*.

LVIII. Un second doute concerne l'interprétation de la limite posée au pouvoir des Evêques. Nous avons vu que, dans les formules les plus récentes, on excepte du pouvoir des Evêques, outre certains ouvrages spéciaux[2], les livres *de obscœnis, et contra Religionem ex professo tractantes.* Quelle sorte d'ouvrages ferons-nous rentrer dans la première de ces deux catégories[3] ?

La septième règle de l'*Index* contient une disposition du même genre : « Libri, qui res lascivas, seu obscœnas *ex professo* tractant, narrant, aut docent,... omnino prohibentur. » On doit interpréter la clause des facultés quinquennales comme celle de la septième règle de l'*Index*. En

(1) Cap. *Si Papa*, 10, *De privilegiis in 6*. Cf. Reiffenstuel, *Op. cit.*, lib. I, titul. II, n. 396 ; Fagnanus, *Commentaria in V libros Decretalium*, In cap. *Pastoralis*, n. 8, *De Appellationibus*.

(2) Ces ouvrages sont : Dupuy, Volney, M. Reghellini, Pigault-Lebrun, De Potter, Bentham, J. A. Dulaure, fêtes et courtisannes de la Grèce, Novelle di Casti.

(3) Nous traitons la question au point de vue de la Constitution *Apostolicæ Sedis :* il faut donc restreindre la question aux ouvrages condamnés par des Lettres Apostoliques. Il en est de même pour la question suivante, sinon qu'on peut y joindre les écrits des apostats.

conséquence, il ne suffira pas qu'un ouvrage renferme un ou plusieurs passages obscènes pour tomber sous cette restriction : il faut de plus qu'il attaque directement les mœurs, au moins d'une manière implicite, et qu'il le fasse au moins dans une partie notable ; car si cette attaque n'occupe qu'une petite partie du livre, on ne peut dire qu'il traite *ex professo* de ces matières. « Requiritur, *dit Verjuys*, quod hoc fiat *ex professo*. Quod tamen ita non intelligitur, quasi totus liber de religione (de obscœnis) agat ; sufficit enim quod sic tractet in aliqua sui parte notabili, allatis fundamentis, auctoritatibus, et similibus ; ut moraliter judicari possit, quod non obiter tantum, sed ex professo de religione (de obscœnis) agatur[1]. »

LIX. Quant à la seconde catégorie d'ouvrages, nous n'y ferons rentrer, avec M. Heymans, que les livres où l'on combat toute religion ; non-seulement toute religion révélée, mais encore la religion naturelle. Du moment que l'auteur y conserve les fondements de la religion naturelle, son ouvrage, quoique tendant à renverser le catholicisme, ou la religion chrétienne en général, ne tombe pas sous la restriction des facultés quinquennales. L'Evêque pourra donc en autoriser la détention ou lecture. M. Heymans assure que c'est là l'interprétation qu'on lui a donnée de Rome[2]. Quoique cette interprétation ne soit pas authentique, venant de personnes qui s'occupent spécialement de ces matières, elle nous paraît de nature à pouvoir former notre conscience.

LX. Un troisième doute naît d'une clause de la première formule que nous avons rapportée, clause qui se rencontre souvent dans les permissions que l'on obtient directement

(1) *Pastorale missionariorum*, trac. v, art. v. C'est aussi l'interprétation donnée par M. Heymans, *Op. cit.*, n. 345, pag. 329.

(2) « Hæc vero ultima conclusio conformis est duplici, quam Roma, ex privatis consultationibus, recepi, responsioni. » *Ibid.*, n. 344.

du Saint-Siége, ou de la S. Congrégation de l'*Index*, ou du Saint Office. Elle est formulée en ces termes : *Ad effectum libros illos impugnandi*. Si celui qui a obtenu la permission lit l'ouvrage, non dans l'intention de le combattre, mais par pure curiosité, encourra-t-il l'excommunication? Quel péché commettra-t-il?

Quant au premier point, tous les auteurs sont d'accord pour dire qu'il n'encourt pas l'excommunication. En effet, la clause : *Ad effectum libros illos impugnandi*, n'est pas la fin intrinsèque de la dispense : elle n'en est que la fin extrinsèque. La fin intrinsèque, ou *finis operis*, comme parlent les auteurs, n'est autre que l'exemption de la loi commune. Or, la fin extrinsèque n'a pour but que de régler le légitime usage de la dispense : son absence n'agit en aucune manière sur la validité de l'usage. En outre quand le Pape veut que semblable intention soit une condition de la permission accordée, il l'exprime en ajoutant ces mots : *Alias non; Secus totum erit irritum et inane*, ou d'autres équivalents[1]. Or, on n'emploie plus de telles formules en accordant la permission de lire les livres défendus[2].

LXI. Mais quel péché commet-on dans ce cas? Est-ce une faute grave ou légère?

Verjuys[3] et Lacroix[4] y trouvent une faute grave. Le motif qu'ils en donnent est que le lecteur agit contre la fin extrinsèque de la dispense en matière grave.

(1) Le Cardinal Albitius rapporte plusieurs exemples de facultés où se trouvaient de semblables restrictions. Dans l'une se trouvait la condition : « Injuncto iis, ut ostendant eorum opera, et si in illis solide, et docte hæreses non confutent, dictam licentiam adimat, et nullam declaret. » *De inconstantia in fide*, part. I, cap. XXX, n. 268 et seq.

(2) Cf. Verjuys, *Op. cit.*, tract. V, art. VII, dico 2. (3) *Loc. cit.*, dico 1.

(4) *Loc. cit.*, n. 346. Mazzotta rapporte le sentiment de Lacroix, et son fondement, en ajoutant : *peccas quidem*; mais ne détermine pas la qualité de la faute. *Loc. cit.*, 7°.

S. Alphonse rejette ce motif : « Tum quia finis præcepti non cadit sub præcepto,... tum quia superior ob duas causas dispensat : primo quia considerat dispensato non imminere periculum perversionis; secundo quia sperat lectionem esse illi, vel aliis proficuam ; unde si cessat secunda causa, non cessat prima[1]. » M. Heymans adopte ce sentiment, en ajoutant : « Insuper dispensantes sciunt, paucos esse oratores, in quibus hæc conditio ita stricte verificetur[2]. »

Nous ferons cependant remarquer que ces lectures deviennent dangereuses, même pour les plus saints prêtres, lorsqu'elles ne sont pas déterminées par une intention bien droite ; et certes, la curiosité ne peut être considérée comme telle.

LXII. Un dernier doute enfin concerne le lieu où l'on peut user de la permission de lire les livres prohibés. Où peut-on en faire usage ? Partout où l'on se trouve, ou dans son diocèse seulement?

1° Si la permission est accordée par le Souverain Pontife, ou par la S. Congrégation de l'Index, ou par le Saint Office, on peut en faire usage partout où l'on se trouve, à moins que l'indult ne renferme une restriction formelle. En effet, le pouvoir du Pape s'étend à toute l'Eglise : le privilége qu'il accorde a donc sa valeur partout, à moins que lui-même ne le limite. C'est ce qu'explique très-bien Suarez en ces termes : « Concessio indefinita procedens ab habente universalem potestatem, universalis est, si ab ipso concedente non limitetur, vel determinetur ad aliquid particulare : sed potestas Pontificis universalis est ad concedendum privilegium pro omni loco ; ergo si absolute concedit, et non limitat locum expresse, nec ex circumstantiis, tale privilegium universale est ex parte locorum[3]. »

(1) *Theologia moralis*, lib. VI., n. 291. (2) *Op. cit.*, n. 345, pag. 330.
(3) *Tractatus de legibus*, lib. VIII, cap. XXVI, n. 2.

2° En sera-t-il de même, si elle est accordée par l'Evêque? M. Heymans l'affirme, parce que c'est un privilége personnel, et qui suit par conséquent la personne partout où elle se trouve. « Porro licentia hæc, *dit-il,* personalis est, adeoque personam legentis quocumque comitatur; ita, ut, vi licentiæ, Roma obtentæ, nec minus, ut videtur, si ab Episcopo, vi quinquennalium, sine restrictione concedatur[1]. » Il faudrait donc excepter le cas où l'Evêque mettrait lui-même la limite qu'on ne fera usage de cette permission que dans son diocèse. Il va aussi sans dire que la permission donnée par un Evêque n'aurait pas de valeur dans un autre diocèse, pour les livres qui y sont spécialement interdits.

Le Cardinal Albitius rejette cette opinion[2], en s'appuyant sur l'autorité de Suarez[3]. Mais nous ferons remarquer que Suarez ne parle que des ouvrages interdits dans un diocèse voisin : il n'examine pas la question au point de vue où nous nous plaçons. Il ne traite pas de l'effet de la dispense de l'Evêque vis-à-vis du droit commun. A ce point de vue, les principes de Suarez seraient favorables à l'opinion de M. Heymans. En effet, Suarez établit ce principe : « Quando actus est prohibitus jure communi, et non particulari statuto alterius territorii, dispensatus a suo Episcopo circa talem actum per particulare privilegium potest licite uti tali privilegio extra territorium, nisi ex speciali ratione contingat, dispensationem ad locum limitari[4]. »

Toutefois nous ne pouvons admettre l'opinion de M. Heymans, parce que nous nous croyons ici dans le cas de l'exception prévue par Suarez : *Nisi ex speciali ratione contingat, dispensationem ad locum limitari.* La raison spéciale,

(1) *Op. cit.*, n. 343, pag. 328. C'est aussi l'opinion d'Azor, *Institutiones morales*, part. I, lib. V, cap. XXIII, quæst. 5.

(2) *Loc. cit.*, n. 249 et 250. (3) *Loc. cit.*, n. 8.

(4) *Ibid.*, n. 12.

que nous avons de restreindre la dispense donnée par l'Evêque, se puise dans les facultés quinquennales elles-mêmes. En effet, d'après la dernière clause, l'Evêque ne peut user de ses pouvoirs que dans les lieux de son diocèse : *Utendi iisdem facultatibus in locis tantum diœcesis N.*[1]. L'Evêque ne peut donc lire lui-même les livres en question que dans son diocèse. Comprend-on qu'il puisse donner à d'autres un pouvoir qu'il n'a pas lui-même? *Nemo dat quod non habet,* dit le proverbe, et nous croyons que c'est bien ici le cas de l'appliquer. Nous estimons donc avec le Cardinal Albitius que celui qui a obtenu une semblable permission de son Evêque, ne peut s'en servir hors de son diocèse, à moins que son Evêque n'eût agi en vertu de pouvoirs plus étendus que ceux renfermés dans les facultés quinquennales.

(1) C'est ce qui explique la clause qui se trouve dans les permissions du diocèse de Malines. M. Heymans nous apprend qu'on y met toujours la restriction : *Ita tamen ut libri ex nostra diœcesi non efferantur.*

CONSULTATION I.

Messieurs,

Je vous prie de me donner votre avis sur la question suivante :

Un curé qui a administré tous les sacrements à un malade, est-il tenu, *sub gravi*, de l'assister au moment de l'agonie et de faire les prières de la recommandation de l'âme?

La rubrique du Rituel romain, au titre : *Modus juvandi morientes*, porte : *Monebit (Parochus) instante periculo se confestim vocari, etc.* Cela oblige-t-il *sub gravi?*

Catalan, cité dans Gury, tom. 2, n° 688, NOTA, dit : *Teneri ex justitia parochum infirmis parochiæ suæ assistere, potissimum in commendatione animæ, certa sententia est, unanimi theologorum consensu comprobata.* Gury, après avoir cité Catalan, renvoie aux *Analecta*, n° de Juillet 1861, où se trouvent des déclarations de la S. Congrégation du Concile.

Les théologiens que j'ai consultés parlent de l'obligation des prêtres qui ont charge d'âmes d'assister les malades; mais je n'en ai trouvé aucun qui traite de l'obligation de se faire rappeler pour le moment de l'agonie et pour leur faire la recommandation de l'âme.

Cela ne se pratique pas dans notre diocèse et non plus dans bien d'autres. Messieurs les curés ne soupçonnent aucune obligation à cet égard. J'en ai entendu qui, étant appelés dans cette circonstance, ont répondu qu'ils ne voulaient pas introduire un usage qui n'existait pas et qui deviendrait trop onéreux.

En attendant votre obligeante réponse, daignez, Messieurs, agréer les respectueux hommages d'un des abonnés à votre excellente Revue.

RÉP. Pour résoudre adéquatement la question qui nous est soumise, nous examinerons successivement les trois points suivants : 1° Y a-t-il obligation pour les curés d'assister les

moribonds? 2° Quelle est la gravité de cette obligation? 3° Les curés doivent-ils se faire appeler près des moribonds?

Ad I. 1. Nous n'avons rencontré qu'un auteur, Jacques Marchant, qui nie en principe que les curés y soient tenus strictement. « *An pastor*, se demande-t-il, *teneatur post unctionem, et alia sacramenta, adesse infirmo moribundo?* Resp. Stricta obligatione non teneri, nisi forte ad talem statum redactus sit, ut illius præsentia moraliter judicetur necessaria : puta, quia variis agitatur tentationibus, quibus præsentia pastoris opem debet ferre. Tenetur enim pastor salutem ovium suarum curare, quamdiu illi superest halitus, et quando hic et nunc judicatur esse periculum, tanto strictius obligatur, quandoquidem damnum foret irreparabile[1]. »

2. Tous les autres auteurs, que nous avons vus, s'accordent à reconnaître que le curé est tenu *ex justitia* d'assister les moribonds[2]. Cette obligation est proclamée dans un grand nombre de Conciles anciens et modernes. Nous en rappellerons quelques-uns de différents pays. Nous lisons dans le Concile provincial de Reims, de 1583, approuvé par le Pape Grégoire XIII : « Nec putet suo satisfactum officio sacerdos, si semel tanto ægrotum inviserit, dum unctio fuit adhibenda : sed quam diutissime poterit, eum consoletur, et inculcet

(1) *Resolutiones pastorales*, tract. VI, cap. I, 2 Quær.

(2) Possevinus, *De officio curati*, cap. XIII, n. 13 ; D'Abreu, *Institutio parochi*, lib. XI, n. 105 et seq.; Belotti, *sui parochi*, part. III, cap. II, § V; Barbosa, *De officio et potestate parochi*, part. I, cap. VII, n. 26; Leurenius, *Forum beneficiale*, part. I, quæst. 428, R. 2; Bouix, *Tractatus de parocho*, part. V, cap. VII, n. 14 ; Joly de Choin, *Instructions sur le Rituel*, titre : de l'assistance des malades à l'extrémité, tom. II, pag. 404 ; le Cardinal de la Luzerne, *Instructions sur l'administration des sacrements*, n. 530 et 531 ; Gousset, *Theologie morale*, tom. II, n. 622 ; Braschi, *Promptuarium synodale*, cap. XLI, n. 34 et 39 ; Baruffaldi, *Ad Rituale Romanum commentaria*, tit. XXVIII, n. 98.

quæ spectant ad salutem, sicut in Manuali præscriptum reperiet, eique, quousque e vivis excesserit, assistat, et operam impendat. Qui autem in ea re se negligentem præstiterit, a decano vel archidiacono ad Episcopum deferatur increpandus graviter, et incuriæ suæ pœnas arbitrarias luiturus[1]. » Le Concile provincial de Bordeaux, de la même année, et également approuvé par Grégoire XIII, s'exprime à peu près de même : « Nec vero putent parochi, *y lit-on*, se omnino officio suo satisfecisse, si ægrotis eucharistiæ et extremæ unctionis sacramenta solum impenderint : sed eos præterea adesse oportet morientibus, eosque sanctis admonitionibus, et piis precibus omni ratione juvare[2]. » Nous lisons encore dans le Concile provincial d'Aix, tenu en 1585, et approuvé par Sixte-Quint : « Ubi hoc officium pie accurateque præstiterit, si æger adhuc vivit, aut animam agit, ne eidem præsens adesse, omniaque salutaria officia præstare omittat. Quod si legitime impeditus in administratione sanctissimorum sacramentorum id præstare non poterit, per alium sacerdotem, si in eo loco sit, vel per confratres sanctissimi sacramenti sua diligentia instructos præstare nullo modo omittat[3]. » C'était presque la reproduction textuelle d'une disposition du quatrième Concile provincial de Milan, tenu en 1576, et approuvé par Grégoire XIII, où nous lisons : « Ubi hoc officium pie accurateque præstiterit, si æger adhuc vivit, aut animam agit ; ne eidem præsens adesse, omniaque salutaria officia præstare omittat. Si vero adesse aliquando non potest, vel quia aliis graviter ægrotantibus sacramenta ministrare necesse habet, vel quia necessariis parochialis curæ occupationibus aliis impeditur, tunc

(1) Tit. *De extrema unctione*, n. 4. Labbe, *Concilia,* tom. XV, col. 898.

(2) Tit. XIII. *Ibid.*, col. 957.

(3) Tit. *Quæ pertinent ad sacramentum extremæ unctionis*. Labbe, *ibid.*, col. 1140.

ea pietatis officia illi a sacerdote, si quis alius eo loco est, sollicite præstari curet[1]. »

3. Nous retrouvons les mêmes prescriptions dans les Conciles provinciaux récemment tenus en France. C'est ainsi que nous lisons dans celui de Bordeaux, de 1850 : « Non vero putet se omni officio suo satisfecisse, si ægroto sacramenta solum impenderit; sed... agonizanti, quantum per tempus licuerit, adsistat, ejus tandem animam rite Deo commendaturus[2]. » Le Concile de Sens, également de 1850, dit aussi : « Nec putet suo se ministerio fecisse satis, quum ægrotum inviserit, donec ei sacramenta administraverit; sed quam diutissime eum consoletur et roboret, iteratis vicibus absolvat, eique tandem, pro posse, assistat, quousque seu sanitati restituatur, seu e vivis excesserit[3]. »

4. En 1846, le Cardinal Macchi réunit un synode diocésain, où nous lisons le décret suivant : « Ministrato extremæ Unctionis sacramento, parochus ægrotum non deserat, sed ei in extremo laboranti præsto sit; atque in tanti periculi certamine luctanti spiritum virtutemque confirmet.... Si parochus ex gravissima et urgente necessitate ab infirmo discedere cogeretur, alium hoc in casu advocet presbyterum, qui

(1) *Constitutionum*, part. II, tit. *Quæ pertinent ad extremam unctionem, et reliqua erga morientes officia*, Labb. *Ibid.*, col. 458. *Acta ecclesiæ Mediolanensis*, part. I, pag. 148, edit. Mediolan. 1843. Le saint Archevêque ajoute : « Singulis mensibus in diœcesi unusquisque Vicarius foraneus, et in urbe præfectus regionarius, aut alius cui id muneris Episcopus dederit a suæ regionis parochis de illis perquirat qui obierint; iisque animam agentibus an ipsi præsentes adfuerint; an curæ et pietatis officia omnia eisdem moribundis præstiterint; tum, ubi opportune in mortuorum agnatos affinesve inciderit, parochialium sacerdotum debitum officium ab illis diligentius recognoscat. Quod si eos negligentiores esse animadverterit, ubi primum illos, ut par est, reprehenderit, tum eorum negligentiam culpamve ad Episcopum deferat. »

(2) *Acta et decreta concilii provinciæ Burdigalensis*, tit. III, cap. VI, n. 2, pag. 60 et 61.

(3) *Concilium provinciæ Senonensis*, tit. IV, cap. I, pag. 59.

suas vices obire possit. Intolerabile enim esset et monstruosum, animarum pastores, qui ad Christi Domini exemplum usque ad sanguinem oves sibi creditas ab insidiantium furore tueri debent, eas in momento, a quo pendet æternitas, rugientium leonum rabie dilaniandas deserere ; et sine ullo religionis ac pietatis sensu periclitantis animæ lucrum incommodum putare. Absit hoc a pastoribus diœcesium nostrarum, quos in tanti ponderis negotio si negligentes deprehendi contigerit, gravibus pœnis arbitrio nostro multabimus ; nec indignationem nostram effugient reliqui sacerdotes, qui ad tantæ charitatis officium in proprii parochi adjutorium vocati dedignantur accurrere. Etenim non modo clerici, sed ne christiani quidem nomen meretur, qui fratrem suum in hac extrema necessitate constitutum viderit, et viscera sua clauserit ab eo[1]. »

5. Pour clôturer cette liste, bien incomplète du reste, nous citerons le décret du Synode assemblé par le Cardinal Lambruschini, en 1845 : « Hic vero, *porte-t-il*, etiam atque etiam parochos præsertim monemus, hortamur, ut proprii officii, ac boni pastoris partes studiosissime obeuntes, administrato extremæ unctionis sacramento, ægrotum non deserant, quin imo tum vel maxime ei adsint, eumque, si integris potissimum utatur sensibus, ad fidei, spei, caritatis, et doloris actus amantissimis verbis sæpe excitent, a terrenis rebus ad cœlestium amorem traducant, in æternæ beatitudinis spem erigant et consolentur, atque ipsi uberrimos divinæ misericordiæ fontes aperiant, ac Jesu Christi sanguinem pro nobis profusum, et melius loquentem quam Abel commemorent, atque extensa ipsius amantissimi nostri reparatoris e cruce pendentis brachia ostendant, quibus peccatores vel gravissimis criminibus contaminatos ad se, cum contrito et humiliato corde redeuntes benigne excipit, et amanter complectitur.

(1) *Synodus diœcesana*, part. II, cap. VIII, n. 9 et 10, pag. 90.

Præterea sanctissima Jesu, Mariæ et Josephi nomina parochi eo pietatis et amoris sensu repetant, ut ægrotus eadem semper in ore, et in corde habere gaudeat, ac vel ipsis intermortuis vocibus appellet. Hæc, et alia hujusmodi, pro re et tempore, et cujusque personæ statu, gradu, et conditione parochi loquantur, et majori quo possunt caritatis studio animas Deo commendent, ac serio cogitent eos omni cura, consilio, labore conari debere, ut ovem sibi commissam divino pastorum Principi incolumem, atque immarcescibili gloriæ corona donandam restituant. Ea est parochorum nostræ diœcesis pietas et zelus, ut minime dubitemus, quin ipsi in tanti momenti re maximam curam et diligentiam adhibeant, ac vehementer horreant se iis mercenariis comparari pastoribus, qui adveniente lupo fugiunt, et gregem deserunt, vel in eo custodiendo sese desides, et ignavos præbent[1]. »

6. Ces témoignages pourraient paraître suffisants pour établir l'obligation des curés ; mais il y a quelque chose de plus fort encore : ce sont les décisions formelles de la S. Congrégation du Concile[2]. Nous nous contenterons de rapporter celles que provoqua l'Evêque de Bagnorea. Dans la relation de l'état de son diocèse, il exposa que le curé de la cathédrale, qui est en même temps chanoine, a dans sa paroisse un vaste territoire, où vivent plusieurs familles adonnées aux travaux de la campagne. Lorsqu'il y a des malades dans cette partie de la paroisse, le curé croit remplir son devoir en se bornant à leur administrer les sacrements : il porte les saintes huiles avec le viatique, afin de leur donner l'extrême-onction, s'il les trouve en danger de mort. Cela

(1) *Synodus diœcesana Sabina*, part. II, cap. VIII, n. 12, pag. 62.

(2) Outre celle que nous détaillons, on peut consulter celles du 14 mai 1729, dans le *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. IV, pag. 598 ; du 31 mai 1766, *ibid.*, tom. XXXV, pag. 119 et 146 ; du 30 août 1788, *ibid.*, tom. LVII, pag. 137.

fait, il ne leur rend plus de visite, et ne les assiste pas à l'agonie; le curé se fonde sur la coutume pour justifier sa manière d'agir, et prétend, d'après un usage immémorial, n'être obligé de retourner près des malades que lorsqu'il y est appelé et qu'on lui fournit un moyen de transport. L'Evêque demandait donc à la S. Congrégation de décider si, dans ces circonstances, le curé est obligé, soit par lui-même, soit par un autre prêtre, d'assister les agonisants jusqu'à la mort[1]. Après quelques réflexions sur l'obligation du curé et sur les motifs qu'on peut apporter pour l'excuser, le secrétaire de la S. Congrégation formula le doute dans les termes suivants : « An et quomodo teneatur canonicus curatus ægrotos ruricolas visitare, eisque assistentiam præbere, dum morti proximi reperiuntur in casu, etc. ? » Le 14 avril 1821, la S. Congrégation y donna la décision suivante : « Affirmative ad formam Ritualis Romani, et Episcopus curet providere parœciæ cappellanum curatum, ne ruricolæ, vel civitatis incolæ spirituali assistentia careant[2]. » Cette décision n'ayant point été communiquée au curé ne fut point mise à exécution. Mais, en 1840, la question fut de nouveau examinée par la S. Congrégation. Dans la relation de la visite pastorale, qu'il avait faite en 1835, le nouvel Evêque de Bagnorea avait été frappé de ce qui se passait dans la susdite paroisse, et avait proposé la demande suivante : Que faut-il décréter à l'égard d'un des deux curés de la ville, qui est chargé des habitants de la campagne? Dès qu'il a administré les sacrements aux malades, il retourne à la ville, à moins que le péril de mort ne soit imminent, et il ne retourne plus les visiter, à moins qu'il ne soit appelé de nouveau, et

(1) « Sapientissimo Em. V. judicio decernendum submitto, an allatis in circumstantiis teneatur parochus, vel per seipsum, vel per alium sacerdotem, agonizantibus usque ad mortem assistentiam præbere. » *Thesaurus resolutionum, etc.*, tom. LXXXI, pag. 94.

(2) *Ibid.*, pag. 96 et 127.

qu'on ne lui fournisse un cheval pour faire cette course. Comme les paysans s'en dispensent le plus souvent pour éviter les frais du transport, il arrive assez fréquemment que les malades meurent sans être assistés dans la dernière période[1].

Dans son avis, l'Evêque donnait le motif allégué par le curé pour justifier sa conduite : c'était la coutume immémoriale, et les inconvénients qui résulteraient pour le curé, à cause de l'éloignement de ces habitants[2]. L'Evêque formulait ensuite son avis de la manière suivante : 1° Quand même un cheval ne serait pas mis à la disposition du curé par les malades de la campagne, il est obligé de leur porter, dans la dernière période de leur vie, les secours prescrits par le Rituel Romain. 2° S'il en est légitimement empêché, il est obligé de se substituer un chapelain qui remplisse ce devoir pour lui[3].

Le doute soumis à la S. Congrégation était conçu en ces termes : « An, et quomodo sit standum, vel recedendum a

(1) « Quid decernendum sit circa unum ex duobus Balneoregiensibus parochis, qui agrestium curam in spiritualibus agit. Hic enim ubi sacramenta ægrotantibus ministraverit, nisi urgeat mortis periculum, in urbem regreditur, neque ad eos redit, nisi iterum vocetur equo vehendus; quod cum omittant persæpe agricolæ, ne vecturæ dispendium subeant, non raro contingit infirmos omni destitutos, in extrema periodo, subsidio vita decedere. » *Ibid.*, tom. c, pag. 115.

(2) « Parochus vero contendit se nullo pacto teneri ad hæc extrema subsidia ruricolis suppeditanda vigore præfatæ antiquæ consuetudinis, dummodo non vocetur equo vehendus. Secus enim non mediocri incommodo, vel dispendio esset obnoxius propter itineris longitudinem. » *Ibid.*, pag. 116.

(3) « Sentirem itaque a S. Congregatione esse decernendum. § 1. Parochum, etiamsi equus ad eum non mittatur ab infirmis agrestibus, teneri tamen ad ea subsidia in extrema vitæ periodo ipsis adhibenda, quæ a Rituali Romano assignantur. § 2. Si vero parochus aliquo laboret impedimento, quo id præstare nequeat, ab ipso providendum esse capellanum curatum, qui eodem munere fungi valeat. » *Ibid.*

decisis sub die 14 aprilis 1821, in casu, etc.? » Le 9 mai 1840, le S. Tribunal y donna cette réponse : « In decisis, et Ordinarius omnibus juris et facti remediis cogat parochum ad obtemperandum resolutioni S. Congregationis diei 14 aprilis 1821, et doceat de fideli et prompta exequutione[1]. »

7. Il résulte évidemment de ces décisions que l'obligation incombant aux curés d'assister les malades dans leur agonie ne peut être révoquée en doute ; elles nous donnent la véritable portée de ce passage du Rituel Romain : « Ingravescente morbo, parochus infirmum frequentius visitabit, et ad salutem diligenter juvare non desinet ; monebitque instante periculo se confestim vocari, ut in tempore præsto sit morienti[2]. » Si les termes du Rituel ne paraissaient pas assez préceptifs, il ne serait plus aujourd'hui permis de nier l'obligation qu'il impose. Elle se justifie, du reste, par le besoin qu'ont, ou, du moins, peuvent avoir les malades de la présence de leur curé.

8. Ce besoin peut provenir de différentes sources. D'abord, le moribond peut se trouver en état de péché, ou parce que ses confessions antérieures n'auraient pas été bonnes, ou parce qu'il aurait eu le malheur de retomber depuis qu'il a été administré. Pour quiconque a exercé le ministère dans les paroisses où l'on a la bonne habitude d'appeler un prêtre pour assister les mourants, le besoin d'un prêtre au lit du moribond n'est pas un cas métaphysique, et, que de malheureux se seraient damnés, si le prêtre n'avait pas été là pour recevoir leurs derniers aveux[3] ! La présence du prêtre peut

(1) *Ibid.*, pag. 117 et 120.

(2) Titul. *Modus juvandi morientes.*

(3) Voici ce que d'Abreu raconte à ce sujet : « Commendabam ego aliquando hanc vigilantiam super moribundos cuidam bono parocho, qui mihi respondit, adeo esse necessariam hanc repetitam visitationem infirmorum post suscepta sacramenta, ut sibi non semel contigerit invenisse moribundos, qui morti vicini confessiones nullas fecerant, et sacrilegas ; et interroganti

aussi être nécessaire pour empêcher la chute du moribond. Le démon profite du peu de temps qui lui reste pour consommer la perte du malade : il redouble ses attaques, multiplie les tentations, tâche de le saisir par quelque endroit pour l'entraîner avec lui dans les enfers. « Ad has autem, *dit d'Abreu*, dæmonum artes illudendas, et impetus frangendos, plurimum valet Sacerdotis præsentia, et industria, maxime vero parochi ; quia cum sit a Deo constitutus pastor, et custos illius animæ, si a Deo opem imploret pro illius salute, et victoria, utque eam non tradat in manus inimicorum ejus, credendum profecto est, misericordissimum Deum illius preces exauditurum, et dæmones magis ejus præsentiam, et orationes fugituros, quam alterius sacerdotis, exemplo luporum, qui licet famulorum clamores formident, præsentiam tamen pastoris magis timent, et declinant[1]. »

9. D'un autre côté, le malade, plus attentif aux souffrances et au péril de son corps qu'aux dangers de son âme, oppose une résistance plus faible, est moins capable de repousser les attaques du démon, et par conséquent plus exposé à tomber. Il a donc besoin d'un secours tout spécial : « Unde, *dit encore*

mihi, *dicebat ille*, cum charitate, an aliquid pungeret eorum conscientias, morti valde vicini se tandem declararunt, et de novo confessi sunt, qui si a me non visitarentur, absque dubio damnarentur. Et mihi contigit vidisse sacerdotem egredientem domo, in qua ministraverat Extremam Unctionem, et nescio quo spiritu domum non vocatus intravi, et miscui sermonem de rebus divinis cum infirma, quæ Unctionem acceperat, quæ audiens ingemuit. Causa gemitus erat, quia morti vicina, potiora peccata occultaverat ; eam de novo audivi cum magna ipsius, et mea consolatione, et intra duos dies mortua est. Alibi vocatus fui a quodam moribundo, qui omnia jam sacramenta receperat, et inveni ab octo annis semper fecisse confessiones sacrilegas ; audivi illum, et mortuus est. Vides, mi Paroche, an opus sit visitare sæpius moribundos, et blande inquirere de eorum statu. » *Institutio parochi*, lib. XI, cap. X, n. 112. Nous pourrions ajouter notre propre expérience à celle du bon curé dont parle d'Abreu ; car nous avons, à maintes reprises, rencontré le même cas.

(1) *Ibid.*, n. 108.

d'Abreu, nisi externo aliquo auxilio, Dei gratia adspirante, excitetur, et confirmetur, facilis erit locus tentationibus. Quare magna medicina, magnum adjutorium, et præsidium est patris spiritualis assistentia ad animum moribundi confirmandum.... Unde infidelis, ac crudelis reputandus erit parochus, et indignus eo munere, ac pastoris nomine, qui, vix ministratis sacramentis, sine ulla consolatione ex parte sua præstita, infirmos deserit, nec ulterius consolaturus invisit, cum sæpe contingat, per multos dies inter mortis discrimina, inter mille pericula tentationum agonizare. Quid, quæso, faciendum misero, si ab aliqua vincatur, si alicujus peccati recordetur, quod per confessionem debeat expiari? O lupum, non pastorem! O mercenarium infidelem, qui lucris inhiat, non saluti incumbit[1]! »

Il nous semble donc qu'on ne peut révoquer en doute l'obligation des curés. Mais quelle est la qualité de cette obligation? Est-elle grave, ou n'est-elle que légère?

Ad II. 10. Il y a deux cas qui nous paraissent devoir être mis hors de toute controverse. Le premier, c'est quand le malade fait appeler lui-même le curé. Si celui-ci n'a pas un empêchement majeur, il nous semble impossible de l'excuser de faute grave : car sa présence peut être nécessaire pour empêcher la damnation du malade. Il est possible que celui-ci n'ait réellement pas besoin du curé. Mais est-ce sur une possibilité que le curé doit former sa conscience dans une circonstance aussi grave? Cela n'est pas prudent, ce n'est pas agir en pasteur.

11. Le second cas, c'est quand un curé est seul dans une paroisse considérable, comme nous en connaissons : il lui serait impossible, physiquement parlant, de vaquer à cette besogne, sous peine de négliger tous ses autres devoirs. On ne peut raisonnablement lui imposer l'obligation de se rendre

(1) *Ibid.*, n. 109 et 110.

près des moribonds quand ceux-ci ne l'appellent pas. Mais, comme le disent les Conciles cités ci-dessus, le curé doit tâcher de trouver des laïcs zélés et éclairés qui le suppléent dans ces circonstances. C'est aussi la recommandation que leur fait Mgr Joly de Choin, Evêque de Toulon, en ces termes : « Quelque zélés que soient les pasteurs pour l'assistance des personnes mourantes, il faut convenir qu'étant redevables à toute une paroisse, il ne leur est pas possible de rester alors auprès d'eux autant de temps qu'ils pourraient le souhaiter. C'est pourquoi il est encore plus à propos dans ces derniers moments, parce qu'ils sont plus précieux, que chaque curé choisisse et dresse, dans sa paroisse, des personnes charitables et d'une piété reconnue, pour l'aider dans cette importante fonction, et assister, à son défaut, ceux qui sont en cet état[1]. »

12. Hors de ces cas, quelle sera la qualité de l'obligation ? En principe, Possevinus la regarde comme légère : « Quia sit res levis, nisi in eo qui ad talem statum sit redactus cum mortali, puta non confessus aliquo pravo affectu, vel cum perseverantia in statu mortali : quia iste cum sit in magna indigentia pœnitentiæ, videtur curatus tanquam pastor teneri omni modo, et via, dum superest halitus, illius salutem procurare, et tanto gravius credo teneri, quanto periculosius est damnum vicinum et irreparabile moribundi[2]. » Au numéro suivant, il demande : « An curatus teneatur manere apud moribundum die ac nocte usque dum expiraverit? » Il répond par la même distinction : « Si moribundus sit impœnitens, credo teneri, ut est dictum numero superiori. Si vero is recepit sacramenta, et christiane moritur, est bonum apud illum manere, sed non necessarium, consuetudine generali ita interpretante. Sciat tamen curatus diligentiam, in hoc esse

(1) *Instructions sur le Rituel*, tit. *De l'assistance des malades à l'extrémité*, tom. II, pag. 411. (2) *De officio curati*, cap. XIII, n. 13.

proficuam infirmo, et sibi, et valde domesticis infirmi charam[1]. » Leurenius paraît du même avis[2].

13. De très-graves auteurs sont plus sévères et motivent fortement leur sentiment. « Ob hanc rationem, *dit Giraldi dans ses notes à Barbosa*, penitus rejicienda est quorumdam opinio eximens parochum a mortali culpa, non assistentem infirmo morti proximo post recepta sacramenta : gravissimæ enim culpæ reus esset, si, cum commode posset, eum desereret ; cujus quidem culpæ gravitas repetenda est ab ea temporis circumstantia, in qua infirmus, si quando sui pastoris ope indiget, tunc certe est cum diabolus ipsius calcaneo insidiatur. Huic necessitati accedit et alia gravior animadversio, quod nempe infirmus indigeat iterum ob aliquod novum peccatum confiteri, qui casus, cum non raro contingat, quisque intelligit parochum dictum infirmum deserentem a mortali culpa excusari non posse[3]. »

14. Il peut se faire que le malade n'ait réellement pas un besoin urgent du curé. Mais comment celui-ci le saura-t-il? Peut-il être *certain* que le moribond n'est pas en état de péché? Que toutes ses confessions ont été bonnes et qu'il n'a rien à réparer de ce chef? Qu'il n'est pas retombé depuis qu'il a été administré et qu'il ne court aucun danger de retomber? Le curé pourra certes avoir une certaine confiance, un certain espoir qu'il en est ainsi. Mais de là à la certitude quelle distance n'y a-t-il pas? Or, s'il ne peut avoir cette certitude, sur quel principe se basera-t-il pour justifier son abstention? Et la matière n'est-elle pas assez importante pour donner un caractère de gravité à la négligence du curé? Et quoi! Il s'agit peut-être du salut d'une âme pour laquelle

(1) *Ibid.*, n. 14. (2) *Forum beneficiale*, part. I, quæst. 428.

(3) *De officio et potestate parochi*, cap. VII, n. 26, ANIMADVERSIO. Cf. Catalani, *Rituale Romanum commentariis illustratum*, titul. *Ordo ministrandi sacramentum Extremæ Unctionis*, § 19.

Notre-Seigneur a versé son sang, et l'on dira que la chose est de peu d'importance : *quia sit res levis!* Est-ce là le langage que tient l'Eglise par la voix de ses pasteurs? Nous l'avons entendue : ne nous présente-t-elle pas l'assistance des moribonds comme un des devoirs les plus importants des curés?

15. La gravité de cette obligation ne semble-t-elle pas résulter encore des décisions de la S. Congrégation que nous avons rapportées? Conçoit-on, s'il s'agissait d'une chose peu importante, d'une obligation légère, que la S. Congrégation eût imposé au curé la charge d'un chapelain? Conçoit-on qu'elle eût recommandé à l'Evêque de forcer le curé *omnibus juris et facti remediis* à exécuter sa décision? Non, ces décisions ne s'expliquent pas, si l'on admet que cette obligation n'est pas grave. Nous concluerons donc avec Lohner : « Ex quibus omnibus facile nunc liquet, quam magna de hoc ministerio æstimatio sit concipienda, quamque adeo gravis censenda sit negligentia eorum operariorum, qui hoc in negotio socordes et languidi fuerint deprehensi, maxime si per socordiam hanc fieret, ut is, quem adire in morbo extremo neglexissent, sempiternis ignibus addiceretur, quem tamen illi duobus forte verbis cœlo asserere potuissent. Deus bone, ait iterum Servius, quo animo in te futurum putas? Quas non flammas, quas non furoris faces in caput tuum ejaculaturus es? Sed nec ipse Deus impunitam talem socordiam sinet [1]. »

16. Nous ajouterons cet avertissement que d'Abreu donne aux curés : « Attende, et considera teneri te omnem operam ponere, omnem curam et vigilantiam, ut animæ, tuæ curæ commissæ, salvæ fiant : ad hoc concionaris, exhortaris, doctrinam doces, sacramenta administras, et alia hujusmodi

(1) *Instructio practica 3a de conversatione apostolica*, part. II, cap. VI, § I, n. 3.

præstas : sed hæc non satis; laus enim cantatur in fine; hic exercendæ vires, hic maxime vigilandum, hic tota ponenda pastoris cura, ne culpa tua, incuria et negligentia, anima aliqua non solum domini, sed et servi ac ancillæ pretioso Christi sanguine empta in æternum perdatur; et tu tamquam infidelis et piger minister a Domino tuo, justo judice, perditionis ipsius arguaris, et cum illa in perpetuum damneris. Aperi, quæso, oculos, et agnosce obligationem officii tui[1]. »

17. On se récriera peut-être contre cette solution : on trouvera que nous imposons aux curés un fardeau intolérable, en les obligeant à des visites réitérées près des malades, et à assister les moribonds. A cela nous répondrons encore avec d'Abreu : « Omnes virtutum operationes esse laboriosas, et regnum cœlorum non nisi per labores comparari : *Vim enim patitur, et violenti rapiunt illud* (Matth. xi, 12). Remque pretiosissimam esse animam, de cujus salute nunc agitur, et inæstimabile lucrum, quod brevi illo tempore comparatur, nimisque indignum esse, sacerdotem, maxime pastorem, diligentia et sollicitudine superari a dæmonibus, qui, ut animam perdant, agglomerantur in legiones et exercitus, ut constat ex historiis, omnes adhibent conatus, assistunt, et opem sibi invicem præstant. Sacerdos autem, ut eam adjuvet, custodiat, et suo in hac parte fungatur officio, non vigilabit, non assistet, non aliquid incommoditatis et laboris brevissimi patietur[2]? » Nous ne croyons pas, du reste, avoir exagéré l'obligation des curés. Qu'on relise les passages des Synodes que nous avons cités, et l'on verra qu'ils requièrent un empêchement légitime, une fonction pastorale nécessaire pour excuser le curé de l'accomplissement de ce devoir, et encore l'obligent-ils, dans ce cas, de se faire remplacer par un autre prêtre, s'il y en a dans la paroisse, ou, s'il n'y en a pas, par un laïque en état de rendre ce service au malade.

(1) *Loc. cit.*, n. 111. (2) *Ibid.*, n. 114.

18. Nous terminerons ce point par une remarque très-sensée de Belotti. « Lorsque, *dit-il*, le malade est fortement tenté, et, par suite, plus en danger de pécher, il faudrait, dans ce cas, que l'empêchement fût d'un ordre supérieur pour exempter le curé d'assister personnellement le malade, et pour qu'il pût se faire remplacer par un laïque[1]. » Cela se comprend : si le malade vient à succomber, le laïque pourra-t-il le relever efficacement? Certes, il pourra l'exciter à la contrition parfaite et à l'amour de Dieu? Mais le malade y arrivera-t-il? Sa justification sera bien plus facile si le curé est présent. Il suffira que le malade ait l'attrition : l'absolution du prêtre perfectionnera sa disposition, et le justifiera devant Dieu. Il pourra donc remettre son âme avec confiance entre les mains de son créateur[2].

AD III. 19. La réponse à cette question ne nous paraît pas douteuse en présence des termes du Rituel Romain. « ADMONEAT (parochus), *y lit-on*, etiam domesticos, et ministros infirmi, ut si morbus ingravescat, vel infirmus incipiat agonizare, statim ipsum parochum accersant, ut morientem adjuvet, ejusque animam Deo commendet[3]. » Nous lisons encore dans

(1) « Se però la persona inferma fosse in maggior pericolo, perchè molto agitata dalle tentazioni, e così ancor di peccare, in tal caso converrebbe, che l'impedimento fosse d'alta sfera per esimer il parroco dall'assister personalmente, e far supplire da persona ancor laica. » *Sui parrochi*, part. III, cap. II, § V.

(2) Nous rappellerons avec d'Abreu le grand avantage que trouvera le curé dans l'accomplissement de ce devoir : « Jam vero si lucri cupidus esses, in quo majus tibi accresceret? Nam omissis communibus, quæ operibus pietatis correspondent, dummodo alteram animam tua diligentia et assistentia quasi ducis et comitaris ad portum æternæ salutis, hoc habebis peculiare, ut illæ postea per Dei gratiam, et misericordiam agnoscentes se opera et diligentia tua Satanæ laqueos evasisse, et statu felicitatis collocatas, pro tanto sibi collato beneficio, tui ipsius patrocinium suscipient, ut et ipse tandem salvus fias. » *Ibid.*, n. 115. Cf. Lohner, *Loc. cit.*, n. III.

(3) Titul *Ordo ministrandi sacramentum Extremæ Unctionis*, in fin. Sur

un autre endroit : « Ingravescente morbo, parochus infirmum frequentius visitabit, et ad salutem diligenter juvare non desinet : MONEBITQUE, instante periculo, se confestim vocari, ut in tempore præsto sit morienti[1]. » Du reste, n'est-ce pas le moyen d'arriver à l'accomplissement de son devoir? Les personnes du monde ne sont déjà que trop portées à tenir le prêtre éloigné du malade : elles ne comprennent pas le prix de sa présence au chevet du moribond. Il est bien à craindre, si le prêtre ne leur en fait la recommandation, qu'on ne l'appelle pas pour assister le mourant. Cet avertissement est donc nécessaire, si le curé veut être mis à même de remplir son devoir.

Nous savons que dans certaines familles cet avertissement ne produira aucun effet : on empêche même le prêtre de parvenir près du malade, lorsqu'il se représente pour le visiter après l'administration. Du moins alors le curé n'aura rien à se reprocher, il aura la conscience d'avoir rempli son devoir. Si le malade se damne, sa perte retombera sur sa famille.

Nous ne croyons cependant pas que le curé pècherait mortellement en omettant cet avertissement, à moins peut-être qu'il ne l'omît précisément dans le but d'être dispensé du devoir d'assister le malade à ses derniers moments.

ce passage du Rituel, Baruffaldi fait la judicieuse remarque suivante : « Si non sit æger morti proximus, non debet in illo tunc parochus animam illius commendare, quia non est in transitu, seu in mortis agone. Quod satis intempestive solent facere nonnulli, qui ut tempus commodum captent, nec redeundi incommodum patiantur, ex eo quod ibi sunt ad Extremam Unctionem ministrandam, subito ad commendationem animæ transitum faciunt, uno et eodem contextu, et quasi per modum unius : qui abusus intolerabilis est : commendatio enim animæ, tunc cum non est in proximo discessu, quasi ad nihilum valet, quia extra tempus, et inopportune. » *Ad Rituale Romanum commentaria,* titul. XXVIII, n. 99.

(1) Titul. *Modus juvandi morientes,* init.

L'intention, dans ce cas, donnerait à cette omission la même malice qui se rencontre dans le non accomplissement du devoir.

20. En résumé donc, nous croyons 1° que le curé est, en principe, obligé d'assister les malades à leur dernier moment; et que ceux-là, qui, étant appelés, ne s'y rendent pas, sous prétexte que ce n'est pas l'usage et qu'ils ne veulent pas introduire un usage qui deviendrait trop onéreux, manquent gravement à leur devoir, parce qu'ils exposent les malades à mourir en état de péché mortel.

2° Que, pour se dispenser de ce devoir, il faut au curé un motif plus ou moins grave, tiré des occupations de son ministère.

3° Que lorsqu'il ne peut le remplir, il doit, autant que possible, se faire remplacer par un autre prêtre, et, à défaut de prêtre, par une personne laïque.

4° Qu'il doit se garder de laisser croire à la famille du malade qu'il remplirait ce devoir à regret : ce serait, contrairement à l'obligation qui lui incombe, détourner les fidèles de l'appeler auprès des moribonds.

5° Que là où la paroisse est trop populeuse ou trop étendue pour que le curé puisse seul remplir convenablement ce devoir, il doit, autant qu'il est en lui, préparer les voies à l'établissement d'un vicaire. Le curé, qui, dans de semblables circonstances, s'opposerait à l'établissement d'un vicaire, ou qui y mettrait obstacle soit par des voies ouvertes, soit par des voies détournées, manquerait gravement à son devoir.

6° Que, sans vouloir condamner les curés qui, appelés près des moribonds, s'y rendent, lorsqu'ils ne sont pas légitimement empêchés, mais ne recommandent pas aux gens de la maison de les appeler pour le dernier moment, ceux-là certainement auront parfaitement rempli leur devoir, et auront la conscience en paix, qui auront fait cette recommandation.

CONSULTATION II.

J'ai l'honneur de vous transmettre deux décrets particuliers de la S. Congrégation des Rites relatifs à la célébration de la solennité du B. Jean Berchmans, dont la fête est fixée au 13 août. Les Jésuites, ainsi le porte leur *Ordo* imprimé à Malines, célèbrent la messe du saint au dimanche choisi pour la solennité, avec *Gloria*, *Credo*, la préface de la sainte Trinité et le dernier évangile du dimanche. A Malines, au contraire, c'est la préface commune, l'évangile de saint Jean, et l'on n'y ajoute *Gloria* et *Credo* que dans le cas où il y a notable concours de monde. Cependant ces décrets me paraissent identiques au fond.

Qui a raison de l'*Ordo* des Jésuites, ou de celui de Malines?

Réponse. La solennité d'une fête en un dimanche, quand l'office reste attaché au jour même de la fête, ne peut sans doute se manifester que par la célébration de la messe, ou des messes du saint solennisé. Mais ces messes, loin de rentrer dans la catégorie des messes votives, dont il est parlé au titre IV du Missel, sont des messes *de festo,* comprises sous le titre VI, *de translatione festorum.* « In ecclesiis autem, ubi est titulus ecclesiæ, vel concursus populi ad celebrandum festum, quod transferri debet, possunt cantari duæ missæ, una de die, *alia de festo.* » Telle est l'unique règle qui leur est applicable.

C'est ce qu'exprime fort bien aussi le Cardinal Caprara dans sa réponse au Vicaire-général de Malines, concernant les fêtes transférées à la suite du concordat[1]. « *Sola solemnitas* præfatorum festorum differtur in dominicam subsequentem.... canetur tamen una missa solemnis *de festo illo*, more votivo cum unica oratione. » La messe de la fête sera donc chantée de la même manière que les votives solennelles

(1) Cf. *S. R. C. Decreta*, appendix, pag. 119.

ou à une oraison. Mais la messe est *festive: de festo.* Et certes on ne comprendrait pas comment il est possible de célébrer une *solennité* ou une *fête*, par une messe votive *non solennelle.* N'y a-t-il pas là une contradiction dans les termes? Aussi la Congrégation des Rites a-t-elle rappelé naguère qu'il fallait faire en ces solennités, les commémoraisons exigées dans l'incidence, et même qu'il convenait de réciter l'évangile du dimanche, pour ce motif : *Quia hæc missa ordinatur ad solemnitatem in populo recolendam*[1]. Dire solennité, c'est donc conséquemment dire messe *festive*, c'est-à-dire messe qui se célèbre, comme si l'office se récitait ce jour-là.

Aussi ne balançons-nous pas à prendre le parti de l'*Ordo* de la Compagnie de Jésus, contre celui du diocèse de Malines.

De même nous avouons ne pas comprendre comment ce dernier *Ordo* indique pour la solennité de S. Rombaut, patron du diocèse, la préface commune, et non celle de la très-sainte Trinité. Il se réclame, à la vérité, d'un décret du 16 avril 1853 ; mais il est facile de voir, par le texte de cette décision, qu'il ne s'agit là que d'une messe votive proprement dite, et nullement de la messe solennelle d'une fête transférée. Aussi la pratique générale est-elle, et avec raison, opposée au sentiment nouveau et peu fondé de l'*Ordo* Malinois.

Nous donnons ici les deux indults que nous a communiqués notre respectable abonné. On remarquera que celui de Malines est réellement, et presque en propres termes, l'application du titre de la rubrique, *de translatione festorum*, puisqu'il exige, dans les églises paroissiales et conventuelles, la messe d'obligation conforme à l'office. *Cantantur duæ missæ, una de die, alia de festo.*

(1) *Ibid.*, pag. 261.

MECHLINIEN.

Emus et Rmus Dominus Cardinalis Engelbertus Sterckx Archiepiscopus Mechlinien. exponens in archidiœcesi sua festum Beati Joannis Berchmans Idibus Augusti celebrari haud posse ea, qua par est, solemnitate, præsertim in numerosis institutis catholicæ juventutis educationi addictis, a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX supplicibus votis postulavit, ut *festum istud cum* Officio et Missa in prædicta sua Archidiœcesi amodo celebrari valeat Dominica tertia Novembris. Sanctitas vero Sua, referente subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario, attentis expositis, de speciali gratia precibus annuere dignata est, ita ut retentis die XIII Augusti Officio et Missa jam concessis pro Archidiœcesi prædicta, Dominica, quæ in mense Novembris tertia occurrit, *extrinseca Solemnitas* in præfati Beati honorem institui possit cum omnibus Missis de eodem propriis : dummodo non occurrat duplex primæ classis quoad Missam solemnem et duplex etiam secundæ classis quoad lectas. Servatis Rubricis, ac sub lege quod in Ecclesiis choro adstrictis et in parochialibus non omittatur Missa vel conventualis vel parochialis Officio diei respondens. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 28 Septembris 1866.

C. Episc. Portuen. et S. Ruffinæ Card.
L. S. PATRIZI S. R. C. PRÆF.

Pro R. P. D. Dominico BARTOLINI, Secrio.
Josephus CICCOLINI, Substitutus.

SOCIETATIS JESU.

Quum R. P. Joseph Bœro Sacerdos, Professus Societatis Jesu et Causarum Servorum Dei ejusdem Societatis Postulator, Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX exposuerit festum Beati Joannis Berchmans in memoratæ Societatis Collegiis, Seminariis et Scholis extra Italiam difficillime posse celebrari Idibus Augusti, ab eodem Sanctissimo Domino postulavit ut, salvo semper pro omnibus Societatis Jesu Patribus die in Brevi præfixo, liceat in præfatorum Collegiorum, Seminariorum et Scholarum Ecclesiis, Oratoriis et Congregationibus, ubi Scholares tum externi tum domestici convenire de more solent, celebrare *Festum* Beati Joannis cum Missa propria, á Sancta Sede pro

Societate Jesu approbata, illa mensis Novembris Dominica quæ magis libuerit. Sanctitas vero Sua, ad relationem subscripti Sacrorum Rituum Congregationis Secretarii, pro gratia benigne annuere dignata est juxta preces, dummodo non occurrat Duplex primæ vel secundæ classis ac Dominica prima sacri Adventus servatisque Rubricis. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 23a Novembris 1865.

C. Epus. Portuen. et S. Rufinæ Card. PATRIZI, S. R. C. Præf.
L. S. D. BARTOLINI, S. R. C. Secretarius.

Concordat cum authentico exemplari quod Romæ asservatur in Archivo S. J.

TORQUATUS ARMELLINI, S. J. a Secretis.

CONSULTATION III.

Dans un diocèse voisin, tous les prêtres employés en quelque fonction religieuse, ont recu, sous forme de réponse à un questionnaire, des instructions relatives aux saluts avec exposition du Très-Saint Sacrement. Ayant comparé la doctrine qui s'y trouve exposée, avec les articles publiés autrefois dans la *Revue* sur la même matière, j'ai constaté d'assez notables divergences. D'où sont nés les doutes suivants, que je me permets de vous exposer, avec prière de les résoudre.

1° *a*) Peut-on, malgré le décret *in* LUCIONEN, ad 48, garder cet usage, que le prêtre, qui accompagne le célébrant, conserve l'étole tout le temps du salut?

b) Y a-t-il un argument valable à tirer du fait que le prêtre adorateur du S. Sacrement, à son tour de rôle, aux prières des XL heures, porte l'étole?

c) Le décret de Luçon a-t-il une moindre valeur pour ce motif qu'il n'a pas été inséré dans la collection authentique?

2° *a*) Est-il permis d'employer deux thuriféraires au salut?

b) *Item* la croix, quand il ne se fait pas de procession? Est-il logique d'étendre à toutes les églises la pratique approuvée par le *Cérémonial des Evêques*, qu'on porte la croix dans les collégiales quand on entre solennellement aux vêpres?

3° *a*) Les deux acolytes, avec leurs chandeliers sont-ils indispensables?

b) Le thuriféraire doit-il les suivre ou les précéder?

4° Peut-on, outre le diacre et le sous-diacre, employer un prêtre assistant en chape?

5° *a*) Est-il suivant les règles, si le Saint-Sacrement est conservé en un autre autel, d'attendre que l'officiant et ses ministres soient arrivés, avant d'aller prendre et apporter le Saint-Sacrement?

b) Est-ce au diacre ou au prêtre assistant de remplir cette fonction?

c) Est-il, comme on le dit, convenable, *magis decet*, que le thuriféraire accompagne, dans le parcours, le prêtre apportant le Saint Sacrement?

6° N'est-ce pas contre les règles que le célébrant, s'il a un ou plusieurs assistants, monte à l'autel pour exposer lui-même?

7° Est-il vrai qu'il y ait obligation de suivre la coutume, là où elle existe, que le célébrant à genoux fasse une profonde inclination toutes les fois qu'il doit se lever?

8° Un décret du 7 septembre 1850, *in* Rupellen, prescrit de réunir toutes les oraisons du salut à celle du Saint-Sacrement. Est-ce raisonner sérieusement que de suspecter la valeur de ce décret : *a*) parce qu'on ne sait pas s'il s'agit là des saluts, et qu'il y a d'autres bénédictions qui se donnent avec le Saint-Sacrement, comme au retour de l'administration du viatique, après la procession du Saint-Sacrement. *b*) Parce qu'il n'est pas relaté dans la collection authentique? Pour ma part, je ne puis voir qu'une défaite dans de tels arguments.

9° Lorsque l'Evêque a fixé les jours auxquels on peut exposer le Saint-Sacrement *publicæ venerationi*, est-il censé défendre aux autres jours les saluts qui se font sans solennité, et en ouvrant tout simplement la niche où se trouve renfermé le saint ciboire?

10° La réponse dont je parle semble ne requérir la couleur blanche qu'aux saluts solennels : cette restriction a-t-elle un fondement quelconque?

11° Pourrait-on prendre, au salut, les ornements de quelle couleur on veut, parce qu'ils sont plus élégants?

12° N'est-il pas défendu, en vertu de l'Instruction Clémentine sur les XL heures, postérieure au décret Taggen 1678, et du décret de 1806, de se parer de blanc pour le salut, quand il est uni à un office qui requiert une autre couleur?

13° Quand les complies séparent le salut des vêpres, peut-on encore au salut prendre la couleur du jour?

14° Le psaume et l'oraison que, par ordre de l'Evêque, nous devons réciter à tous les saluts, ont, dans le Rituel, la conclusion longue ; sans doute pour ce motif que le Rituel suppose qu'on a fait la procession : « Servatis omnibus, ut supra in litaniis majoribus, finitisque litaniis, dicitur... » Nous, qui ne faisons nullement la procession, ne devons-nous pas donner à ces oraisons la conclusion brève?

15° Peut-on suivre les règles tracées par la *Revue* sur le chant de certaines prières anciennes, et non approuvées? Ne vous semble-t-il pas que l'auteur des réponses dont je parle, si large sur d'autres points, s'est montré trop sévère en celui-ci?

Voilà bien des doutes, Messieurs ; cependant il m'en reste encore, et, si vous le permettez, ce sera pour une autre fois.

Ad I. *a*) Nous ne pourrions comprendre comment on garderait légitimement un pareil usage. Le décret *in* Lucionen ne fait que consacrer un principe admis par tous les Rubricaires qui ont traité en détail de l'exposition et de la réposition du très-saint Sacrement. A l'exception peut-être d'un ou de deux auteurs, Belges d'origine, qui ont malheureusement traduit en règle les usages de leur pays, nous n'en avons rencontré aucun qui ne dise clairement que l'assistant ne peut prendre l'étole qu'au moment où il va monter à l'autel pour toucher ou exposer le très-saint Sacrement, et qu'il doit la déposer dès qu'il est revenu à sa place. Plusieurs donnent même la raison de la loi : « *Quia non decet sacerdoti alterum Sacerdotem cum stola e collo pendentem assistere.* » Et en effet, on sait que, d'après le Cérémonial des Evêques, et les décrets de la S. Congrégation des Rites, l'assistant même d'un Evêque ou d'un nouveau prêtre, ne peut, à la messe, porter l'étole sur le surplis ou le rochet. Il la prendrait seulement, s'il devait toucher les saintes espèces, par exemple au moment de la communion des fidèles, s'il lui fallait extraire du tabernacle et ouvrir le saint Ciboire, pour la déposer aussitôt après qu'il aurait renfermé dans le tabernacle le vase qui contient les saintes Hosties.

b) Non. Il y a entre les deux cas une différence essentielle. Quand le prêtre est en adoration devant le très-saint Sacrement, de même que quand il se présente à la sainte table, il revêt l'étole parce que son action a pour terme *immédiat* le Dieu Eucharistique : « Decet enim, *dit Gardellini*, in actione quæ *immediate* Deum respicit, ut Sacerdos coram eo assistat ea indutus veste, quæ est veluti forma totius ornatus sacerdotalis. » Voilà aussi pourquoi le prêtre qui préside au salut doit porter l'étole. Mais l'assistant n'est pas dans le même cas, hormis les moments où il touche, expose, dépose, renferme le très-saint Sacrement : son action regarde immédiatement le prêtre qu'il doit servir. Cela est tellement vrai que, à s'en tenir aux règles, rien n'empêche que le second prêtre n'arrive à l'autel qu'au moment où il doit exposer le très-saint Sacrement, et ne se retire ensuite jusqu'à celui où il devra le descendre de son trône, pour se retirer encore jusqu'à ce qu'il doive le renfermer dans le tabernacle. Dans ce cas, ce serait au cérémoniaire, ou à un clerc inférieur de recevoir le bonnet du prêtre officiant, de présenter la navette d'encens et la cuiller, de donner et de reprendre l'encensoir, de soulever les bords de la chape pendant l'encensement et la bénédiction, de soutenir le livre pendant le chant de l'oraison, de mettre le voile huméral et de présenter le bonnet : seules fonctions de l'assistant *qua talis*.

c) L'insertion d'un décret dans la collection authentique n'ajoute rien à la valeur intrinsèque du décret lui-même ; elle peut servir seulement à en constater l'authenticité ; elle en ferait foi, au besoin, devant les tribunaux ecclésiastiques, et dispenserait de produire les pièces originales. C'est ce qui ressort à l'évidence de la préface de Gardellini et de plusieurs décisions renfermées dans la collection qu'il a commencée et notamment de celle du 6 avril 1854 (N. 5202).

Le 17 sept. 1822 la S. Congrégation reconnaissait que la collection ne renferme qu'une partie des décrets authentiques

conservés dans ses archives[1] et elle se déclarait en même temps prête à y en faire insérer d'autres, si l'on en manifestait le désir.

L'insertion d'un décret dans la collection authentique est un *signe* que ce décret est obligatoire, mais ce n'est pas une *condition* pour qu'ils puissent obliger. Le but du collecteur (comme fut celui de Mgr Prinzivalli dans sa collection des

(1) Que de décrets en effet dont l'authenticité ne saurait être douteuse ne sont pas renfermés dans la collection de Gardellini! Le décret du 10 janvier 1852, au sujet des palles dont le dessus est en étoffe de soie, ne s'y rencontre pas et pourtant qui hésitera à se servir de ces palles, pourvu que le tissu ne soit point de couleur noire et ne représente aucun des attributs de la mort? M. Guillois, au tome IV de son *Catéchisme* (p. 100 et p. 199) ne nous affirme-t-il pas que la S. Congrégation des Rites lui a adressé ce rescrit dont il nous donne le texte? Douterons-nous de l'authenticité du décret du 6 juin 1851 *in* LINGONEN. adressé par la S. Congrégation des Rites à Mgr Parisis, alors Evêque de Langres, et communiqué par lui à plusieurs journaux religieux? (Voyez l'*Ami de la Religion*, n. 2539). Se croira-t-on encore autorisé par l'usage à traduire en français l'Ordinaire de la Messe en dépit des règles tracées par le S. Siége? Plusieurs décrets authentiques, *in* MECHLINIEN. notamment au sujet des litanies du Saint Nom de Jésus, ont été insérés par l'ordre du Cardinal-Archevêque dans le Directoire de l'Archidiocèse de Malines, et ne se rencontrent pas tous dans la collection de Gardellini.

Les *Ordo* de Luçon et d'un grand nombre de diocèses de France n'ont-ils pas reproduit le décret *in* LUCIONEN dans toute sa teneur? Ne lit-on pas les 84 réponses aux doutes proposés par ordre de l'Evêque de Luçon, dans la IIe série des *Analecta juris Pontificii* (col. 2188 et suiv.), recueil imprimé à Rome sous les yeux de la S. Congrégation des Rites? De Carpo, dont le *Kalendarium perpetuum* et le *Cæremoniale* sont en si grande estime à Rome et dans le monde entier, a-t-il considéré ce décret comme étant apocryphe ou de moindre valeur que ceux que renferme la collection authentique? Que de fois cet auteur ne s'appuie-t-il pas sur les réponses que le Décret *in* LUCIONEN renferme pour motiver les solutions qu'il nous donne?

Ne l'oublions pas, la collection des décrets authentiques n'est pas le *Bulletin des lois* de la S. Congrégation des Rites. Sans doute toutes les décisions qu'on y lit ont été rendues dans les formes voulues, *formiter editæ;* mais elles ne sont pas les seules qui l'aient été.

décrets authentiques de la S. Congrégation des Indulgences, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa préface) a été de citer, non pas toutes les décisions, toutes les réponses de la S. Congrégation des Rites, mais seulement celles qui lui ont paru être d'une utilité plus générale. Il est à croire que, si le docte continuateur de Gardellini eût mieux apprécié l'importance des décisions que renferme la cause de Luçon, par rapport à la France et à la Belgique, il n'eût pas hésité à les insérer dans son recueil.

Ad II. *a*) Nous ignorons sur quoi l'auteur des Réponses a pu se fonder pour autoriser la présence de deux thuriféraires au salut. La S. Congrégation des Rites a rappelé plusieurs fois que la règle de l'Eglise est de n'employer jamais plusieurs thuriféraires en dehors de la procession du Très-Saint Sacrement. Si elle a consenti parfois à voir employer deux thuriféraires pour l'encensement du chœur, ç'a été pour mettre fin à des controverses, toujours fâcheuses et parfois scandaleuses, sur la préséance dans les chapitres. Partout ailleurs[1], elle veut qu'on s'en tienne à la disposition du Cérémonial qui, ainsi que le Missel, le Rituel et l'Instruction Clémentine, n'admet deux thuriféraires que lorsqu'il s'agit de la procession du Très-Saint-Sacrement[2].

(1) La S. Congrégation s'est départie une fois de cette loi pour permettre d'employer deux thuriféraires à la procession où l'on porte des reliques du Seigneur, là où c'est la coutume immémoriale de le faire.

(2) Nous croyons inutile de faire observer que, d'après les mêmes autorités, à la fin de la Procession, le célébrant ne peut mettre de l'encens que dans un seul encensoir, et que par conséquent il n'y aura qu'un seul thuriféraire qui encensera pendant la bénédiction, en supposant que l'usage soit d'encenser alors. Or, d'après le Rituel Romain, la bénédiction qui se donne après la procession doit servir de modèle à toutes les autres. Sur quel principe se baserait-on pour permettre d'employer à la bénédiction, qui suit nos saluts, le second thuriféraire qui ne doit point être employé à la bénédiction qui suit la procession solennelle de la Fête-Dieu?

Gardellini, dans son commentaire *in Instr. Clement.* § xix, n. 19, se dé-

b) Quant à l'usage de porter la croix au salut, lorsqu'il ne se fait pas de procession, nous n'avons rien vu nulle part qui puisse le légitimer à nos yeux. Dans les églises qui n'ont pas de chapitre, il n'est permis dans aucune circonstance au clergé de faire au chœur son entrée solennelle précédé de la croix. La Rubrique du Cérémonial des Evêques, l. I. c. 15, n. 12, ne concerne évidemment que les églises *collégiales;* nous reconnaissons toutefois qu'on pourrait en étendre la disposition aux églises *cathédrales* dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire lorsque, aux jours les plus solennels, l'Evêque, absent ou empêché, n'assiste point aux offices, célébrés par la première dignité[1].

mande ce qu'il faut faire quand la messe d'exposition n'est pas suivie de la Procession. A la messe on ne doit rien modifier, dit-il, mais il ajoute aussitôt : « Diversus tamen in reliquis erit modus. Siquidem depositis Manipulis, et Pluviale per celebrantem assumpto, non erit ad abacum imponendum incensum IN DUOBUS TURIBULIS : *nam cessante Processionis motivo, cessat etiam eorumdem usus:* UNUM TANTUM *erit opportuno tempore adhibendum.* » Et cependant Gardellini supposait même le cas où ce fût l'usage de faire encenser le Très-Saint-Sacrement par le thuriféraire pendant la Bénédiction (vide *ibid.*, § XXXI, n. 23) ; jamais il ne lui fût venu la pensée de permettre d'employer pour cette action, qu'il déclarait *moins convenable,* mais que la S. Congrégation a permise depuis, un second thuriféraire.

(1) Mais de quel droit appliquerait-on ce qui est dit des églises capitulaires et ne peut s'entendre que de ces églises, à d'autres qui n'ont point de chapitre? Et supposé que la Rubrique du Cérémonial regardât aussi nos églises paroissiales, voire même tous les oratoires publics, de quel droit encore une fois étendrait-on aux saluts qui se font comme une fonction distincte et séparée de toute autre fonction sacrée, ce qui est dit de la Messe et des Vêpres solennelles? Pourquoi vouloir ôter aux diverses fonctions liturgiques ce qu'elles ont de spécial? Pourquoi consacrer des abus locaux et les transformer en Rubriques arbitraires? Pourquoi enfin, en dépit des livres liturgiques, de l'enseignement unanime des auteurs, tracer des règles qui ne sont rien moins que Romaines, et vouloir à tout prix conserver aux offices qui se font chez nous ce goût de terroir, qu'un vrai Rubriciste doit chercher avant tout à leur enlever?

Ad III. *a*) La présence de deux céroféraires avec leurs chandeliers n'est pas requise. La S. Congrégation des Rites, dans son décret du 12 août 1854, ad 47, *permet* simplement d'employer ces deux Acolytes, comme cela se fait, dit-elle, dans les Eglises patriarcales de la Ville Eternelle. Nous avons sous les yeux le *Ritus servandus in Expositione et Benedictione SS. Sacramenti*, prescrit en 1849 aux églises d'Angleterre par les Evêques de cette Province (alors encore simples Vicaires Apostoliques). Les règles qu'il renferme, dressées en Angleterre par des hommes fort habiles en science liturgique, ont été revues et corrigées à Rome par un des cérémoniaires Pontificaux. Ce *Ritus servandus*, que nous aurons l'occasion de citer plusieurs fois, se contente de demander pour les saluts ordinaires, outre le thuriféraire, deux acolytes portant des flambeaux ; il en demande six pour les saluts solennels et ne dit pas un mot des porte-chandeliers.

b) Quant à l'ordre à suivre en allant à l'autel, voici ce que, à la suite de tous les auteurs, prescrivent les Evêques Anglais : « Procedunt hoc ordine : thuriferarius et, ubi adest, navicularius a sinistris thuriferarii. Clerici cum intorticiis accensis. » Si l'on veut employer les porte-chandeliers, d'après Mérati ils précéderont les porte-flambeaux, d'après d'autres ils les suivront, mais d'après tous, c'est le thuriféraire, *cum thuribulo non fumigante*, qui ouvrira la marche. Les acolytes, qui portent le livre et le voile huméral (si ces objets sont portés à l'autel par des clercs, comme le supposent Cavalieri et A Portu, et n'ont pas été à l'avance déposés sur la crédence, ainsi que le suppose le *Ritus servandus* cité plus haut), marcheront les derniers précédant immédiatement le cérémoniaire et le prêtre qui doit officier.

Ad IV. Voici encore une règle qui nous était inconnue. A Rome même, ni le Souverain Pontife, dans les rares circonstances où il donne lui-même la bénédiction du Très-Saint-Sacrement, ni les Cardinaux, ni les autres Prélats n'ont

d'assistant en chape aux saluts qu'ils célèbrent. La seule circonstance où l'on voie un assistant en chape à la Bénédiction, c'est lorqu'elle se donne par un Evêque à la suite de la Procession solennelle dans laquelle il a porté le Très-Saint-Sacrement. Mais, ainsi que le fait observer Mgr l'Evêque de Montréal, dans son *Cérémonial des Evêques expliqué*, l. II, ch. 55, si le Prêtre est en chape, « c'est parce qu'il se trouve ainsi *paré* à raison de la procession. » Le *Ritus servandus* d'Angleterre, parlant en détail du salut célébré par un Evêque, s'accorde en tout point avec Mgr Bourget : « Adhibendi sunt ministri sacri, dalmaticis absque manipulis induti, inter quos Episcopus super pulvinari infimo gradu genuflexus manet, donec cantantur hymni, etc.[1] »

Il est une circonstance où un simple prêtre pourrait, à la bénédiction, avoir des assistants revêtus de la chape. Ce serait si elle se donnait à l'issue des vêpres solennelles. Le célébrant, dans ce cas, se trouverait accompagné des deux chapiers, qui, d'après le Cérémonial, ont dû l'aider durant l'encensement de l'autel et préentonner les antiennes. Ces assistants peuvent sans doute, d'après le décret du 17 septembre 1785, aller, aussitôt après les vêpres, déposer la chape et le surplis, pour revêtir l'aube et la dalmatique ; mais ils peuvent aussi rester au chœur et aider le célébrant à l'autel. Toutefois dans ce cas un autre prêtre, revêtu du surplis et de l'étole, devrait exposer, déposer et renfermer le Très-Saint-Sacrement et se retirer ensuite à sa place dans le chœur[2].

(1) Il y a loin de là, nous l'avouons, à la pratique qui nous a étonnés en plus d'un endroit de la Belgique : nous avons vu le célébrant au salut, ou à la procession même, quand elle se faisait dans l'après-dînée, revêtu de la chasuble pour laisser la chape à un assistant. Mais que ne voit-on pas lorsqu'on sort des règles pour suivre le caprice?

(2) D'après le *Ritus servandus* d'Angleterre, ce second prêtre pourrait encore remplir les mêmes fonctions, quand il y a à l'autel des Ministres sacrés

Ad V. *a*) Quand le Très-Saint-Sacrement se conserve à un autre autel, c'est avant l'arrivée du célébrant et de ses ministres qu'il faut le chercher et l'exposer à l'autel où doit se faire le salut (Voyez entr'autres Baldeschi, *Esposizione delle sacre ceremonie*, t. 2, p. 2, c. 7).

b) Ce n'est pas au diacre, qui doit servir au salut, mais à un autre prêtre, revêtu du surplis, de l'étole blanche pendante, et de l'huméral, accompagné de deux ou de plusieurs acolytes portant des flambeaux et d'un autre acolyte portant l'*ombrelle*, qu'il appartient dans ce cas de transporter le Très-Saint Sacrement et de l'exposer sur son trône. On n'emploierait un diacre qu'au défaut d'un second prêtre; c'est dans ce sens que les auteurs interprètent les décrets du 16 décembre 1828, *in* Mexicana, *ad 1*, et du 12 août 1854 *in* Lucionen. *ad 48*. La *Revue Théologique*, 2e série, 3e cahier, p. 466 et suiv. a mis ce point hors de doute.

c) L'encensement ne devant avoir lieu qu'après que le prêtre aura transporté le Très-Saint-Sacrement, et, selon l'opinion la plus commune, après qu'il l'aura placé sur son trône, le thuriféraire n'accompagnera pas le prêtre dans le parcours, mais se trouvera avec l'encensoir et la navette d'encens au pied de l'autel au moment où le prêtre y arrivera avec le Très-Saint-Sacrement. Vouloir faire autrement, ce serait encore une fois confondre les fonctions diverses, ce serait transformer en procession sacrée une fonction toute privée, nécessitée seulement par la disposition des lieux[1].

revêtus de la Dalmatique et de la Tunique. C'est aussi la doctrine de tous les auteurs, et l'usage de Rome est de l'employer toujours. On comprend que quand la niche ou le trône de l'exposition est placé dans un endroit fort élevé, le Diacre embarrassé par la dalmatique, se passerait difficilement d'un tel secours.

(1) Pour le même motif nous ne rangerions pas parmi les coutumes louables la pratique de ces églises où le célébrant accompagné de ses ministres, du thuriféraire et de tous les acolytes, etc., va lui-même chercher ou reporter

Ad VI. Il semble évident que, si le prêtre qui officie a un assistant, il doit lui laisser le soin d'exposer le Très-Saint-Sacrement. C'est précisément dans ce but que la S. Congrégation des Rites et les auteurs requièrent la présence d'un second prêtre. « In ritu, hic descripto, *disent les Evêques d'Angleterre*, supponitur assistentia alterius presbyteri, præter principalem sacerdotem. Hujusmodi assistentia ita præscripta habeatur, ut in ecclesiis quibus plures inserviunt sacerdotes nunquam deesse permittatur... Ubi unus tantum præsto est sacerdos, ipse omnia ea peragat quæ in hisce regulis assistenti demandantur. » Or, d'après ces règles, l'assistant expose, renferme, etc. le Très-Saint-Sacrement. Ce ne sera donc que quand le célébrant est seul à l'autel et qu'il n'y a pas d'autre prêtre qui puisse l'aider, qu'il lui sera permis d'exposer lui-même. Aucun auteur, que nous sachions, n'a élevé de doute à cet égard.

Ad VII. Nous n'avions pu découvrir, nulle part ailleurs que chez certains auteurs belges, la mention de cette coutume et partant de cette obligation. Ni les rubriques, ni leurs commentateurs, ni l'Instruction Clémentine, ni les décrets ne supposent l'existence d'une semblable loi. Quelques rares auteurs, que suit en ce point le *Ritus servandus* d'Angleterre, prescrivent, il est vrai, une inclination au prêtre qui doit se lever pour mettre l'encens; mais c'est qu'il leur paraît

le Très-Saint-Sacrement à l'autel où il se garde. Chaque cérémonie doit conserver son caractère propre, et ce serait se tromper étrangement sur la nature du respect dû au Très-Saint-Sacrement, si le Jeudi-Saint par exemple, après la procession solennelle, on transportait au reposoir avec le même cérémonial la S. Pyxide renfermant les hosties réservées pour la communion des malades. Le *Mémorial des Rites* établit clairement en cette occasion la différence qu'il faut mettre entre une procession solennelle et le simple transport de l'Eucharistie. Des marques intempestives de respect ne pourront jamais être plus convenables (*magis decet*) que l'observation des véritables règles.

que dans cette action le prêtre, qui doit se retirer un peu du côté de l'Evangile, quittera suffisamment le milieu de l'autel pour qu'une semblable révérence ait sa raison d'être. Toutefois ni ces auteurs, ni les autres, en fort grand nombre, qui ne partagent point leur avis, ne se sont imaginé de prescrire les inclinations que M. De Herdt, et ceux qui suivent ses traces, demandent que le prêtre fasse, d'après l'usage, avant de se lever pour chanter les oraisons, et pour monter à l'autel. Dans notre tome I, page 702, un de nous s'est appuyé sur le décret Lucionen, ad 65, pour proscrire certaines inclinations qu'on fait étant à genoux. Mais un abonné pense avec raison que ce décret ne décide peut-être pas la question, et que l'inclination pourrait n'être défendue alors, que parce que la sainte Trinité n'est pas assez explicitement exprimée dans les premiers versets du *Genitori*. Quoi qu'il en soit, la coutume, sur laquelle on demande notre avis, est loin d'être générale, et n'a pas les qualités requises pour créer une obligation [1].

(1) D'autres coutumes au moins aussi générales et, aux yeux de bien des gens, aussi fondées en raison que celle dont parle notre correspondant, ne sont pas moins contraires aux véritables règles. Dans certains diocèses voisins, par exemple, on donne la bénédiction au commencement et à la fin de chaque salut, voire même au milieu de la fonction, le jour de la Fête-Dieu et pendant son octave ; on la donne pendant le chant de l'hymne du S. Sacrement ; on n'emploie jamais pour la donner le voile huméral, mais un simple voile de toile, de mousseline ou de soie, qu'on dépose ensuite, durant tout le salut, sur la table de l'autel même où il se chante. Ailleurs, le voile huméral est toujours de la couleur des ornements ; le prêtre ne reste pas agenouillé sur le degré de l'autel, mais il va se placer sur un prie-Dieu, orné de tapis et de coussins en tapisserie ou en soie, honneur que la S. Congrégation des Rites a cependant refusé à l'Evêque coadjuteur assistant au salut. Tout le monde est debout, pendant que le prêtre chante les oraisons, tandis que seul il devrait se lever et que les Ministres sacrés et, à leur défaut, l'assistant aidé d'un clerc inférieur, devraient à genoux soutenir le livre. Quand le prêtre est arrivé à son prie-Dieu et chaque fois qu'il se lève pour chanter

Ad VIII. Le décret du 7 septembre 1850, *in* Rupellen, a été reproduit par la *Correspondance de Rome.* Or, « la *Correspondance* n'insère point de pièces apocryphes; elle ne le peut pas... Notre publication porte toutes les approbations voulues. Sans avoir un caractère officiel, elle est dans le degré d'autorité qui en approche le plus, et nous ne comprenons pas qu'on veuille à plusieurs centaines de lieues de distance, conserver des doutes sur l'authenticité des documents qui ont été publiés ici. Ces explications ne seront pas inutiles. » *Correspondance de Rome*, n. 61, 14 avril 1851. Les paroles que nous citons ont rapport à la lettre adressée à la même date que notre décret à Mgr l'Evêque de Troyes, au sujet de la bénédiction en silence. Ce document authentique de la plus haute importance, puisque la S. Congrégation y affirme une fois de plus le caractère obligatoire du Rituel Romain dans l'Eglise latine entière, n'a pas, plus que le décret *in* Rupellen, été inséré dans la *Collection authentique.*

a) Quant au sens de ce décret, il nous a toujours paru fort obvie. Il s'agit bien ici de nos saluts, ou des bénédictions qui *ont coutume de se donner,* soit à la fin de la messe ou des vêpres, soit à la suite d'une fonction votive du Très-Saint-Sacrement. C'est dans ce sens que tous les auteurs, qui ont parlé de ce décret, l'ont entendu jusqu'à ce jour, et il nous a fallu recevoir la consultation de notre respectable corres-

l'oraison, ou qu'il s'agenouille de nouveau après l'avoir chantée, nous avons vu dans plus d'un endroit les ministres, sacrés et autres, qui se trouvaient dans le chœur, se tourner tous à la fois vers lui pour lui faire une profonde inclination de tête, en dépit de la règle qui interdit tout salut devant le Très-Saint-Sacrement exposé. Enfin qui n'a pas vu, dans certaines églises, des thuriféraires, parfois fort nombreux, exécuter à toutes chaînes des balancements cadencés de leurs encensoirs, pendant le chant des hymnes et des oraisons? Et l'on invoquera après cela les usages que nous suivons dans nos saluts de Belgique!

pondant pour apprendre qu'on avait pu lui donner un autre sens[1].

(1) Citons les quatre questions proposées sous les Nos 17, 18, 19, 20 : on jugera si on peut douter du sens des réponses de la S. Congrégation.

17. An expediat, ut quoties danda est SS. Sacramenti Benedictio, toties prius exponatur loco alto contra praxim Diœcesis?

18. An liceat in consuetis SS. Sacramenti Benedictionibus ex Ordinarii dispositione addere varias preces, ex. gr. in honorem B. M. V., Sanctorum?

19. Quo ordine variæ illæ preces additæ cantandæ : ante vel post *Tantum ergo?* Si plures versus, responsoria, et orationes dici debent, suntne singula propriis locis reponenda, vel simul omnia jungenda? Quænam tunc orationis ultimæ conclusio : brevis, an longa?

20. An sub specie laudabilis consuetudinis possit intra Benedictionem SS. Sacramenti ter a sacerdote incensari SS. Sacramentum?

Et S. Congregatio.... rescribendum censuit....

Ad 17. Arbitrio Episcopi.

Ad 18. Licere collectas addere post orationem SS. Sacramenti.

Ad 19. Collectas tantum sine versiculis et responsoriis ordinandas, ut ad proximum simul jungendas cum oratione (conclusione) brevi.

Ad 20. Servandam consuetudinem.

Il s'agit bien ici de bénédictions autres que celles qui se donnent à la suite de la Procession et de l'administration du S. Viatique. En effet, après ces fonctions, le prêtre, selon la rubrique du Cérémonial et du Rituel, *doit* déposer sur l'autel, et non pas exposer sur le trône, l'ostensoir ou le ciboire. Jamais on n'a appelé nulle part *consuetæ benedictiones* des bénédictions qui se donnent rarement, puisqu'elles suivent des fonctions qui se font rarement partout, et jamais ou presque jamais dans un bon nombre d'églises. Quel est d'ailleurs le diocèse où la pensée viendra à l'Ordinaire de prescrire des collectes à joindre à l'oraison du Très-Saint-Sacrement à la suite de l'administration du saint Viatique? Et dans ce cas est-il bien sûr que les oraisons devraient se terminer par la conclusion brève, puisqu'on ne retranche rien aux prières accoutumées et que le Rituel Romain assigne alors à l'oraison du Très-Saint-Sacrement la conclusion longue? Enfin dans quelles localités, en France surtout, un second prêtre est-il présent à la bénédiction dont nous parlons? Et l'usage d'employer l'encens à chacune des administrations du saint Viatique, est-il aussi général quelque part qu'on devrait le supposer, si le doute 20 se rapportait aux bénédictions qui suivent le retour du prêtre dans l'Eglise?

Ajoutons que le P. De Carpo dans son *Kalendarium perpetuum*, p. 303.

b) Après ce que nous avons dit plus haut, nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette objection futile.

Cela posé, nous ajouterons que des décisions postérieures, rapprochées de l'usage de Rome, sont venues nous aider, et donner leur vrai sens aux expressions, peut-être un peu catégoriques, du décret *in* Rupellen, ad 18 et ad 19.

Il n'est pas défendu, croyons-nous, de faire, en aucun temps, précéder le chant du *Tantum ergo* (qui avec le *Genitori*, le ℣. *Panem* et l'oraison *Deus, qui nobis* seule pendant l'octave de la Fête-Dieu, suivie ou non d'autres oraisons en dehors de cette octave, doit terminer le salut) d'autres hymnes, répons, antiennes, litanies approuvées par la S. Congrégation, psaumes et cantiques, soit en l'honneur du Très-Saint-Sacrement, soit en l'honneur de la très-sainte Vierge et des Saints. On peut même les faire suivre immédiatement du ℣. et de l'oraison propre, à moins qu'on ne préfère ne chanter que le seul ℣. *Panem* et réunir toutes les oraisons. Voici nos autorités. La S. Congrégation des Rites, répondant à une consultation de l'Evêque de Mende, envoya le 20 août 1860 à ce Prélat la lettre suivante (que le bref de ce diocèse et d'un grand nombre d'autres nous ont rapportée) : « *Reverendissime Domine uti Frater.* Cum Amplitudo Tua ab hac S. Sede declarari petierit utrum in benedictione SS. Sacramenti dum ante *Tantum ergo Sacramentum* præmittitur quædam antiphona, vel hymni, vel litaniæ, his etiam adjungi continuo possint singuli singulis respondentes versiculi cum orationibus propriis, ante prædictam stropham hymni *Pange lingua*. S. R. C. respondendum censuit : Præscriptionem et methodum precum in casu pendere ab Episcopi arbitrio. » — Dans leur *Ritus servandus*, voici ce que prescrivent les Evêques anglais : « Consuetudo omnino servanda apud nos

a compris le décret *in* Rupellen, dans le sens que tout le monde lui donnait jusqu'ici. Il suffit de le lire pour s'en convaincre.

invaluit cantandi hymnum *O Salutaris*, dum aperitur tabernaculum et incensatur Sacramentum. Ordo igitur precum in expositione et benedictione SS. Sacramenti, extra expositionem XL horarum, pro qua servandæ rubricæ speciales, hic erit : 1° Hymnus : *O Salutaris*. 2° Preces novemdiales (etiam juxta praxim Urbis, lingua vernacula) si quæ sint recitandæ; litaniæ B. V. M. seu psalmus, vel antiphona, vel hymnus festo respondens, seu in laudem SS. Sacramenti. Post hæc *possunt* recitari versiculi et orationes analogæ cum oratione imperata ab Episcopo, si qua sit, sub brevi conclusione. 3° *Tantum ergo*. 4° Versiculus *Panem*, cum suo responsorio, et oratio *Deus, qui nobis*. Et hic ordo ubique est servandus. »

A Rome, souvent (comme on le peut voir par plusieurs dispositifs des *Inviti sacri* du Cardinal Vicaire) après l'exposition du Très-Saint-Sacrement, on récite d'abord des prières en langue latine ou italienne en l'honneur du saint ou du mystère, à l'occasion duquel on célèbre le *triduo* ou la *neuvaine;* ces prières sont suivies du chant d'un verset et de l'oraison propre, tirée de l'office du saint ou du mystère. Viennent ensuite les litanies de la très-sainte Vierge avec le verset *ora pro nobis* et l'oraison *Gratiam tuam*, remplacée parfois par une ou plusieurs autres oraisons de la très-sainte Vierge (par ex. *Concede, Defende*), et souvent suivie d'oraisons commandées (par ex. *Deus, omnium fidelium. Deus, refugium. A domo tua*) : la conclusion est toujours brève. Enfin le *Tantum ergo*, le verset *Panem* et l'oraison *Deus, qui nobis* précèdent immédiatement la bénédiction. — Dans d'autres circonstances, en dehors de l'octave du Très-Saint-Sacrement on suit à Rome ce que prescrit le décret *in* Rupellen, en joignant à l'oraison du Très-Saint-Sacrement les oraisons commandées et votives. Dans ce cas, après le *Tantum ergo*, on ne chante point d'autre verset que *Panem*. — Remarquons que, par l'ordre de Pie IX, le prêtre qui renferme le Très-

Saint-Sacrement récite alternativement avec le peuple les versets de la louange italienne : *Dio sia benedetto.*

Ne nous étonnons donc pas de voir les Pasteurs des différents diocèses, où l'on a rétabli l'usage de la bénédiction en silence, prescrire dans leurs Rituels, Cérémoniaux, ou Directoires, les uns qu'on observera toujours les dispositions du décret *in* Rupellen ; les autres qu'on suivra l'autre méthode adoptée par les Evêques anglais. Plusieurs laissent le choix de l'une de ces deux méthodes au gré du recteur de l'église, où la fonction se célèbre. Ce choix sera aussi laissé au prêtre lorsque les ordres de l'Ordinaire, l'usage général du diocèse, etc., n'auront rien établi quant à l'ordre à suivre au salut dans la récitation et le chant des prières.

Ad IX. Evidemment non. Il suffirait pour le prouver de transcrire ici une partie de l'Institution XXX de Benoît XIV, et particulièrement le § 16 et les suivants. Ajoutons toutefois que si l'usage existait quelque part de ne faire aucune exposition *privée*, sans la terminer par la bénédiction donnée avec le S. Ciboire, on ne pourrait s'en prévaloir pour bénir le peuple dans les cas où l'Evêque aurait défendu de le faire, ou bien encore sans observer le cérémonial qu'il aurait prescrit. Les Rituels, Statuts et Directoires de nos diocèses contiennent à cet égard des dispositions spéciales à chacun d'eux. Nous croirions inutile de faire observer, avec le *Ritus servandus* d'Angleterre, que les règlements des premiers Pasteurs au sujet de l'exposition et de la bénédiction, s'ils ne contiennent rien de contraire aux rubriques ou aux décrets, obligent en conscience et ne peuvent, par conséquent, être enfreints dans la pratique.

Ad X. Voici encore une règle qui ne nous semble appuyée sur aucun fondement. La fonction de l'exposition, — solennelle ou non, — est une fonction votive du Très-Saint-Sacrement ; par conséquent, à moins qu'elle ne suive une autre fonction liturgique dont elle soit le complément, elle exige

la couleur que l'Eglise attribue au Saint-Sacrement, laquelle, on le sait, est la couleur blanche[1].

Ad XI. Poser cette question, n'est-ce pas la résoudre? Depuis quand l'Eglise laisse-t-elle ainsi au choix, au goût — bon ou mauvais — et partant au caprice des Recteurs de nos églises, l'emploi des couleurs liturgiques?

Ecoutons Pius Martinius, ce maître des cérémonies pontificales, dont les œuvres liturgiques, récemment publiées, sont déjà en si grand renom. Il reprend certain commen-

(1) Voilà pourquoi le Rituel assigne la couleur blanche pour l'administration du Viatique; pourquoi le Mémorial des Rites fait prendre au prêtre l'étole blanche le Vendredi-Saint lorsque, après l'office du matin, il doit transporter la S. Pyxide à la sacristie; pourquoi les auteurs désignent la couleur blanche pour celle de l'étole que portent les prêtres adorateurs, agenouillés devant le S. Sacrement exposé, même en dehors des prières de XL heures; pourquoi le Pontifical, dans la visite que l'Evêque fait des églises de son diocèse, après lui avoir fait déposer ses parements de couleur noire ou violette, lui ordonne de prendre, non pas les ornements de la couleur de l'office, mais ceux de couleur blanche pour visiter la Sainte Eucharistie, ornement que le Prélat conserve ensuite dans le reste de sa visite. Cette règle est tellement claire que bien des auteurs, considérant la sainte communion donnée en dehors de la Messe, comme une fonction du Très-Saint-Sacrement indépendante de toute autre fonction sacrée, permettaient de ce chef aux Prêtres de revêtir pour la distribuer et la recevoir l'étole de couleur blanche. Ils se trompaient sans doute en ce que la communion de sa nature se rattache au saint Sacrifice dont elle est la participation et le complément et ne devrait même jamais sans un motif raisonnable en être séparée; mais le principe de ces auteurs n'en reste pas moins inébranlable : c'est la couleur blanche qu'il faut employer dans les fonctions votives du Très-Saint-Sacrement.

On ne pourrait nous objecter que, dans l'exposition privée, il n'y a pas d'obligation de changer les parements de l'autel, à moins qu'ils ne soient de couleur noire. Les auteurs nous expliquent fort bien les motifs de cette différence, et personne n'ignore que les prescriptions liturgiques qui règlent l'emploi des couleurs ne sont pas les mêmes quand il s'agit des parements de l'autel et quand il s'agit de ceux du célébrant et de ses ministres.

Ces réflexions serviront de réponse à une nouvelle consultation qui nous a été adressée naguère.

tateur de l'Instruction Clémentine, qui avait cru, lui aussi, que l'élégance des parements, et la richesse de l'étoffe dispensent parfois d'observer les règles de l'Eglise. « Quæ a nostro auctore traduntur super usu paramentorum nobiliorum seu ornatiorum alterius coloris, deficientibus similibus coloris officio convenientis, decretis S. R. C. adversantur. Siquidem, si adducta sententia tenenda esset, neque rubricæ servarentur, neque sensus mysticus, neque alia momenta reperirentur queis in deligendis pro diversitate officiorum coloribus Ecclesia movetur. Insuper cum Gardellino adnotabimus : *circumstantia solemnitatis non valet ad immutandum ritum a Rubricis præscriptum*, *sine speciali privilegio*, *de quo in Instructione*, *ne vola quidem*, *aut vestigium occurrit* (comment. ad Instr. Clement. §. XI, Num. 10). Cum itaque Expositio Sacramenti inter votivas functiones, quæ officium videlicet non afficiunt, enumeretur, nullam adesse rationem leges ab Ecclesia sancitas immutandi pro certo tenendum est. »

Or, la loi établie par l'Eglise, c'est que dans le cas, que la bénédiction ou le salut ne suit pas la Messe, les Laudes, les Vêpres, etc., il faut employer, pour les parements du prêtre célébrant et de ses ministres, la couleur blanche du Très-Saint-Sacrement.

Ad XII. Gardellini ne le pense pas ; il regarde sous ce rapport la clause : « Quando non celebraverit cum paramentis alterius coloris, nam in hoc casu color Missæ retineretur, » comme renfermant, non un ordre, mais un simple conseil[1].

(1) Citons ce qu'il nous en dit dans son commentaire sur l'Instruction Clémentine, § xviii, n. 3 : « Sciscitari hic posse videtur, num exceptio illa præceptiva sit vel tantum directiva ? Si meum expromere sensum licet, eam directivam dicerem. Ideo enim hunc casum excipit *Instructio,* non quia id velint Rubricarum leges, aut sacræ Congregationis Decreta, sive quia ullam deformitatem secum ferat mutatio paramentorum ; sed potius ut avertat incommodum, et ne sacra interrumpatur, aut retardetur actio. Verum hæc

Le savant commentateur apporte des arguments à l'appui de sa proposition. Après avoir tâché de concilier le décret du 29 janvier 1752 qui, dit-il, est d'accord avec l'Instruction Clémentine donnée le premier septembre 1736, et le décret du 20 septembre 1806, qui est encore plus explicite dans le même sens, avec le décret *in Taggen* du 29 novembre 1678, qui *permet* de changer les ornements de la couleur du jour pour en prendre de blancs, il tire sa conclusion en termes fort modestes. « Itaque concludam, quod si separentur actiones, *albus color adhibendus erit* ; si Missæ immediate succedat processio, quin sacerdos cum ministris ab Altari recedat, *æquum est, ut servetur Instructionis regula*. Quod si secus fiat, et tantisper recedant omnes, ut alba paramenta sumant, *eos damnare non auderem.* » N'eût-il pas été plus logique de considérer la décision de 1678 comme rapportée, et de conclure que la S. Congrégation, par ses décisions postérieures, avait fait une loi de ce qui n'était d'abord qu'un conseil ? Les termes du décret de 1806 se prêtent mal à l'explication de Gardellini : la S. Congrégation déclare qu'on ne doit point pour la fonction du Très-Saint Sacrement, qui suit les vêpres (la messe, les laudes etc.), revêtir les ornements de la couleur conforme à l'office du jour, mais en prendre de blancs, non pas si le célébrant se retire pendant quelques instants à la sacristie, par exemple, pour y déposer la chasuble et prendre la chape, ou pour permettre aux assistants d'échanger leurs surplis et leurs chapes contre des aubes et des dalmatiques, mais seulement dans le cas où la fonction du salut (de la procession etc.) « habeatur tamquam functio omnino separata et distincta ab officio Vesperarum. » Qui dira qu'une interruption de quelques instants détruit l'union morale des deux fonctions ?

extrinseca sunt, neque ad ritum essentialiter pertinent. Quamobrem, *licet existimem satius esse obtemperare Instructioni, haud tamen eos damnare auderem qui secus agerent.* »

Ad XIII. D'après le décret du 20 septembre 1806, toute la question se réduit à savoir si les complies séparent entièrement les vêpres du salut et font de ce dernier une fonction tout à fait séparée et distincte. Or, si le célébrant ne devait pas quitter le chœur ou s'il ne le quittait que pour quelques instants, assistât-il à une fonction quelque longue qu'elle fût qui, en séparant matériellement les vêpres du salut, permît néanmoins de rester *paré,* il devrait conserver pour le salut la couleur des vêpres. Mais, à s'en tenir aux véritables règles liturgiques, nous croyons que les complies séparent même moralement les saluts des vêpres.

Aux complies personne dans le chœur ne peut être paré. Le surplis, le rochet, si on a le privilége de le porter, les insignes canoniaux dans les cathédrales et les collégiales, l'habit de chœur, en un mot, voilà les seuls vêtements qu'on puisse porter alors. L'hebdomadier ou l'officiant ne sont pas exceptés ; l'Evêque lui-même ne revêt ni l'étole, ni la chape, il est en *cappa*, et ne se trouve pas à son trône, mais à sa stalle dans le chœur (Voyez le *Cærem. Episc.* Lib. II, c. IV). Le Très-Saint-Sacrement fût-il exposé, l'officiant ne porterait pas l'étole, qu'il ne prend aux Vêpres et aux Laudes solennelles chantées devant le Très-Saint-Sacrement exposé, qu'à cause de l'encensement de la sainte Hostie qui doit se faire avant l'encensement de l'autel, durant le chant des cantiques évangéliques *Benedictus* et *Magnificat.* Mais à Complies, on ne peut encenser l'autel au *Nunc dimittis*, il a donc fallu dans ce cas, comme dans tous les autres, que le clergé après les Vêpres retournât dans la sacristie, pour y déposer tous les ornements sacrés. Le salut se fera donc comme une cérémonie tout à fait différente de la première, puisqu'on devra se parer de nouveau , et par conséquent les ornements qu'on revêtira seront de couleur blanche. Voilà du moins notre avis.

Ad XIV. En dehors de la Messe et de l'Office divin, les oraisons doivent se terminer par la conclusion courte. Cette règle, formulée depuis longtemps par les auteurs, a été clairement promulguée par la S. Congrégation des Rites, dans son Décret du 20 décembre 1864, N. 5340. « Extra Missam et Officium Orationes concludendas per conclusionem brevem. » Toutefois les auteurs font remarquer avec Gardellini que la loi générale doit admettre l'exception : « Nisi aliter in Missali, Breviario, Rituali, aut peculiari aliqua lege sit dispositum. » *Comment. in Instr. Clement.* § XXIV, Num. 26. Il va sans dire qu'il s'agit ici d'une loi particulière établie par la S. Congrégation ou approuvée par elle ; comme est par exemple l'*Instruction Clémentine*. Or, d'après cette *Instruction*, on doit réciter les litanies telles qu'elles se trouvent dans le livre imprimé pour réciter les prières de XL heures, sans se permettre de faire le moindre changement, et les oraisons qui suivent les litanies, le psaume et les versets, se terminent par la conclusion longue. Il est vrai que les litanies se chantent à la suite d'une procession ; mais Gardellini nous apprend (*Ibid.*, § XIX, Num. 19) que parfois la procession ne peut se faire ou ne se fait pas, et alors néanmoins on doit encore réciter les prières *prout jacent.* Nous croyons donc, pour en venir à notre cas, que si, avant le Psaume et les versets, on chantait les litanies des Saints suivies du *Pater noster*, alors même que la procession ne se fît pas, on devrait terminer les oraisons par la conclusion longue qui leur est assignée dans le Rituel. Mais si, d'après les instructions de l'Evêque, on se contente de chanter le Psaume, les versets et les oraisons qui les suivent, ce sera le cas, si jamais, d'observer la règle générale et de terminer la dernière oraison par la conclusion courte.

Ad XV. L'enseignement de la *Revue* est celui des meilleures autorités : Guyet et Gardellini, dont elle cite les textes ; le

Rituel de Sens composé par de doctes liturgistes, revu ensuite et corrigé par ordre de la S. Congrégation des Rites ; la Réponse authentique du Cardinal Préfet de la même S. C., rapportée depuis textuellement par plusieurs auteurs qui avaient vu la pièce originale ; les Rubricaires modernes les plus autorisés ; un grand nombre d'ordonnances épiscopales dressées pour régler l'ordre des saluts dans les diocèses où la liturgie romaine a été remise tout-à-fait en honneur (le diocèse de Chartres, par exemple), ne peuvent laisser le moindre doute à cet égard. Si on lit attentivement Cavalieri (tom. IV, Cap. IX, Dec. VIII, in ordine CLXXI, § V), on verra qu'il est loin de pouvoir nous être opposé, et encore cet auteur partait-il de la supposition que les Bulles d'Alexandre VIII et de Benoît XIV avaient force de loi dans les lieux pour lesquels il donnait sa décision. Si la doctrine de la *Revue* est erronée, l'auteur, il faut l'avouer, a erré en bonne compagnie.

Nous serons toujours heureux de recevoir de notre honorable correspondant une série de doutes aussi pratiques et d'une utilité aussi réelle que ceux qu'il nous a fait l'honneur de nous adresser. Aujourd'hui que la Bénédiction en silence a été remise en usage dans plusieurs de nos diocèses et dans un grand nombre de diocèses voisins, il importe de ne pas consacrer, en les transformant en règles, ou en les décorant du titre de louables coutumes, les usages contraires aux Rubriques, aux Décrets et à l'enseignement commun des auteurs, qui se rencontraient en si grand nombre dans nos saluts ; de ne pas donner comme chose d'obligation, ce qui est simplement conseillé ou permis, et enfin de ne pas proscrire ou défendre ce que les règles de l'Eglise ont toujours permis ou toléré.

CONSULTATION IV.

Nous lisons dans le Rituel de notre diocèse, 1ᵃ part. page 220, nº 25 : « Si ex præscripto legis civilis sub potestate parentum suorum subsint et extra parochiam eorum degant, v. g. in famulatu, in arte addiscenda, vel in domo ubi aluntur et instituuntur, in suo juris et facti domicilio banna erunt proclamanda. »

En présence de ce texte, je suppose le cas suivant : Pierre, âgé de 22 ans, habite depuis plusieurs années la paroisse de B Il se propose d'épouser une demoiselle de cette même paroisse ; faudra-t-il publier ses bans dans la paroisse de M., lieu où habitent ses parents, et où il a son domicile de droit ?

D'après certains, oui ; car la majorité, relativement au mariage, est fixée à 25 ans accomplis pour les garçons. Voir le code civil, art. 488, et la note de Mgr Gousset sur cet article. Donc Pierre est encore *sub potestate parentum.*

D'après d'autres, non ; car le Rituel dit simplement : *Si ex præscripto legis civilis sub potestate parentum suorum subsint.* Il ne dit pas : *Sub potestate parentum,* IN ORDINE AD MATRIMONIUM. Or, si l'on consulte le code civil, on ne trouve cette expression *sub potestate parentum, sous l'autorité paternelle,* qu'une seule fois dans tout le code et c'est à l'art. 372, et nous voyons dans cet article que les enfants ne restent sous l'autorité de leurs parents que jusqu'à leur majorité (ou leur émancipation) qui a lieu à l'âge de 21 ans accomplis, art. 488. Puis donc que le Rituel se sert d'une expression *sub potestate parentum* qu'on ne trouve qu'une seule fois dans le code civil, et qu'il renvoie au code civil *ex præscripto legis civilis*, on doit chercher le sens de cette expression dans le code civil ; or, d'après le code civil, l'autorité des pères et mères sur leurs enfants ne s'étend pas au-delà de la majorité, au-delà de l'âge de 21 ans par conséquent. Donc, il ne faudra pas publier les bans de Pierre en la paroisse de M.

Sans doute le code civil (art. 488) met une restriction, quant au mariage, à la capacité des enfants pour les actes de la vie civile ; mais cette restriction ne signifie pas que les enfants, après l'âge de 21 ans accomplis, *sub potestate parentum subsint*, autrement il fau-

drait dire que les enfants sont sous la puissance paternelle non-seulement jusqu'à l'âge de 25 ans accomplis; mais toujours, puisque le consentement des parents est toujours nécessaire pour le mariage de leurs enfants, à moins d'en venir à l'acte respectueux.

RÉP. 1° Quoi qu'en dise l'honorable consultant, les enfants du sexe masculin, qui n'ont pas accompli leur vingt-cinquième année, sont, dans toute la force du terme, sous la puissance paternelle, relativement au mariage. L'article 168 du code civil le dit en termes clairs et formels; de sorte que, à notre avis, on ne peut invoquer l'article 372 du code pour donner l'interprétation du Rituel.

2° On pourrait à plus juste titre, nous semble-t-il, s'appuyer sur les principes et la raison pour restreindre la disposition du Rituel aux enfants qui n'ont pas accompli leur vingt-et-unième année, c'est-à-dire qui n'ont pas l'âge requis par le code civil pour être majeurs. Art. 388 et 488. En effet, tant qu'un enfant n'a pas atteint sa majorité, ou n'est pas émancipé, il n'a d'autre domicile que celui de ses père et mère, ou de son tuteur. Art. 108, cod. civ. Mais dès qu'il a atteint sa majorité, il peut acquérir un domicile distinct de celui de ses parents. Le code présume même qu'il veut en acquérir un par le fait seul qu'il sert ou travaille habituellement chez autrui, pourvu qu'il demeure dans la maison de la personne qu'il sert ou chez laquelle il travaille. Art. 109, cod. civ. Or, d'après la législation ecclésiastique, où la publication des bans doit-elle se faire? Dans le lieu du domicile des époux. A la vérité, on doit quelquefois aussi les publier dans le domicile antérieur; mais seulement quand on l'a abandonné depuis peu de temps. Si un long espace de temps s'est écoulé depuis qu'on a quitté le premier domicile, la publication des bans ne doit pas s'y faire. C'est l'opinion généralement admise aujourd'hui[1].

(1) Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. IV, tit. III, n.

Quelle doit être la longueur du temps écoulé pour qu'on ne soit plus obligé de faire les publications dans le domicile que l'on a abandonné?

Les synodes de Tournai exigeaient pour cela un an de résidence. « De iis, *lit-on dans le synode de 1678*, qui domicilium fixerunt a pauco tempore in aliqua parochia, ibidemque existentes ad matrimonii celebrationem admitti petunt a suis pastoribus, statuitur, ut si nondum per annum integrum commorati fuerint in dicta parochia, publicatio bannorum fiat in parochia vel parochiis ultimi domicilii quod habuerunt intra eumdem annum[1]. » Collet atteste que la même règle existait dans plusieurs diocèses de France[2].

Un grand nombre de Rituels ou synodes distinguaient si le domicile antérieur était, ou non, dans un autre diocèse. Dans le premier cas, l'on exigeait un an d'habitation dans le nouveau domicile ; tandis qu'on n'exigeait que six mois dans le second cas[3].

17 et 18; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. IV, tit. III, n. 11; Van de Burgt, *Tractatus de matrimonio*, n. 384 *c*); Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 171, 3°; Dens, *Tractatus de sponsalibus*, n. 21, quæst. 5; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 737; Vecchiotti, *Tractatus canonicus de matrimonio*, § 27, pag. 77; Clericati, *Decisiones sacramentales*, De sacram. matrimonii, Decis. XXXIV, n. 7.

(1) Art. 5. *Summa statutorum synodalium Tornac.*, pag. 464. Les statuts contenaient cependant une disposition plus large en faveur des domestiques et servantes. On permettait aux curés, sauf des circonstances extraordinaires, de se contenter de publier leurs bans dans leur résidence actuelle, si elle avait environ trois mois de date. « Ordinantes... ut eorum banna proclamentur in parochia, in qua de facto famulari deprehenduntur, dummodo ad tres menses aut circiter ibidem morati fuerint et paschalia celebraverint, nisi ob gravem impedimenti suspicionem aut aliam legitimam causam et pro futuri matrimonii securitate, banna similiter in loco penultimi domicilii proclamanda eorum parochus judicaverit. » Synod. an. 1664, art. 9. *Ibid.*, pag. 422.

(2) *Traité des dispenses*, liv. II, n. 313, note 1.

(3) *Statuts du Synode diocésain de Bordeaux*, de 1854, n. 36; *Rituel de*

Des auteurs récents[1] et la majeure partie des Rituels[2] se contentent dans tous les cas d'une habitation de six mois. C'est la règle adoptée dans notre pays, comme le prouvent les statuts de Malines[3], de Gand[4] et de Liége[5], ainsi que les Rituels de Bruges[6] et de Tournai[7]. Elle a été également proclamée dans les Conciles provinciaux d'Aix[8], Bourges[9], Rheims[10] et Sens[11]. L'approbation donnée à Rome aux décrets de ces Conciles nous paraît mettre cette règle à l'abri de toute critique, de sorte qu'on peut la suivre en toute sûreté de conscience.

Langres, n. 808, tom. III, pag. 360. C'est aussi l'opinion adoptée par Collet, *loc. cit.* n. 313; Mgr Gousset, *Théologie morale*, tom. II, n. 772. Carrière cite un grand nombre de diocèses où cette règle est adoptée. *De matrimonio*, n. 390.

(1) Gury, *loc. cit.*; Feije, *loc. cit.;* Van de Burgt, *loc. cit.*

(2) Carrière, *loc. cit.*, en énumère un grand nombre. Nous pouvons y ajouter les *Instructions et Ordonnances de Meaux*, n. 89, 1°, pag. 89; les *Statuts synodaux du diocèse de Lyon*, chap. VII, n. 7, pag. 63; et les statuts de Mgr Belmas pour le diocèse de Cambray, *Statuta diœcesis Cameracensis*, part. I, tit. IV, art. 18.

(3) *Synodi Mechlinienses novissimæ*, acta et decreta in XVII Congregatione, *De sacramento matrimonii*, n. 9, pag. 142.

(4) *Statuta diœcesis Gandavensis*, tit. IX, cap. VII, pag. 27.

(5) *Statuta diœcesis Leodiensis in synodo diœcesana promulgata anno 1851*, n. 207, 1°, pag. 163.

(6) Titul. *De bannorum proclamatione*, n. III. La même règle est reproduite dans les statuts du diocèse. Cf. *Statuta diœcesis Brugensis*, part. II, tit. II, art. VII, pag. 93.

(7) *Rituale diœcesis Tornacensis*, part. I, tit. VIII, cap. I, § III, n. 23, tom. I, pag. 219.

(8) *Concilium provinciæ Auscitanæ an. 1851*, n. 104, pag. 80.

(9) *Decreta Concilii provinciæ Bituricensis, an. 1850*, Decretum de matrimoniæ, pag. 85.

(10) *Decreta Concilii provinciæ Remensis, an. 1849*, tit. XI, cap. III, pag. 89.

(11) *Decreta Concilii provinciæ Senonensis, an. 1850*, tit. III, cap. VIII, *De bannis*, pag. 49.

Les choses étant ainsi, il nous semble qu'on doit interpréter le Rituel de manière à ce qu'il concorde le plus possible avec les principes de la législation ecclésiastique. Le seul moyen d'atteindre ce but, est de restreindre la disposition en question aux enfants qui n'ont pas accompli leur vingt-et-unième année. En effet, si on l'étend aux enfants qui n'ont pas vingt-cinq ans accomplis, on leur impose une obligation à laquelle les lois ecclésiastiques ne les soumettent pas : on les oblige à faire publier leurs bans dans un endroit autre que celui de leur domicile, et cela quand l'Eglise déclare que cela n'est pas nécessaire. Et notons que ce n'est pas sans péril qu'on les assujettirait aujourd'hui à cette obligation. Nous ne voyons malheureusement que trop souvent des personnes vivre en concubinage, et se contenter du mariage civil, pour se soustraire à la dépense qu'occasionnerait le mariage religieux. Nous avouons que dans la plupart des cas ce n'est qu'un prétexte dont on se sert pour masquer une volonté dépravée. Mais encore nous semble-t-il qu'il ne faut pas ajouter un prétexte de plus, et multiplier les frais en exigeant une publication que l'Eglise juge inutile[1]. Il nous paraît donc plus conforme aux principes de la législation ecclésiastique et de la raison de restreindre la disposition du Rituel aux enfants qui n'ont pas atteint leur majorité, et par conséquent de ne pas l'appliquer à Pierre dans le cas qui nous est soumis, à moins que Pierre n'ait conservé son domicile réel à M., et qu'il n'ait qu'un quasi-domicile à B. Mais s'il a réellement son domicile à B. nous nous contenterions de la publication faite dans cette dernière paroisse.

(1) Il y aurait moyen d'atténuer cet inconvénient, en adoptant la mesure que nous trouvons dans les statuts de Bruges : « Dum autem, *y lisons-nous*, banna proclamantur in parochia ubi neuter desponsatorum habitat, non exigatur ratione proclamationis et testimonii desuper expediti ultra sesqui francum. A pauperibus vero nihil prorsus exigatur. » *Loc. cit.* Une disposition analogue se lit dans les statuts de Liége. *Loc. cit.*

Nous pourrions même aller plus loin et demander si cette disposition du Rituel est toujours strictement obligatoire? Il est certain que, dans une foule de cas, elle est complétement inutile et par conséquent vexatoire pour les époux. Il serait dès lors absurde d'en exiger l'exécution. Nous allons le prouver par des exemples. Il arrive souvent que, dès ses premières années, un enfant va habiter avec ses grands parents, ou avec un oncle, une tante, ou avec son parrain, sa marraine, quoique ceux-ci soient quelquefois très-éloignés du domicile des parents. L'enfant continue à demeurer près d'eux jusqu'à vingt ans, moment de son mariage. Quel motif a-t-on de faire publier ses bans au domicile de ses parents, lieu qu'il n'a jamais habité et où il n'est pas connu? Le but de la publication des bans est de faire découvrir les empêchements qui peuvent lier les futurs époux. « Finis est Concilii, *dit Reiffenstuel*, ut denuntiationes ita et in tali loco fiant, quatenus impedimenta, si quæ obessent, facilius detegi possent[1]. » Il est bien clair que la publication faite au domicile des parents dans de semblables circonstances serait complétement inutile, et ne pourrait produire aucun résultat; il serait absurde de l'exiger. Cependant, comme le Rituel la prescrit, nous conseillerions au curé, qui se trouverait dans le cas, de ne pas prendre sur lui de dispenser de cette formalité, mais d'exposer le cas à l'Evêché, qui ne fera certainement aucune difficulté de dispenser de cette publication inutile.

CONSULTATION V.

Messieurs,

Dans une de nos conférences, on a disputé sur la valeur et la force obligatoire de l'Instruction rédigée par Clément XI pour les prières des XL heures. Les uns, appuyés sur un décret, prétendaient que

(1) *Jus canonicum universum*, lib. IV, tit. III, n. 13.

cette Instruction n'est qu'un règlement, une direction. Les autres, au contraire, soutenaient qu'elle oblige partout, au moins en certains points. Nous avons enfin décidé que vous seriez priés de nous donner votre opinion à cet égard.

Rép. Il est bien certain que l'Instruction Clémentine, prise dans son entier, n'est pas obligatoire partout, et qu'elle n'a été adressée qu'aux seules églises de Rome, et par le Cardinal Vicaire. Il suffit, pour s'en assurer, de lire le préambule[1] : « Prosper Marefoschi, tituli S. Silvestri in capite Cardinalis, Sanctitatis Suæ Vicarius Generalis... de speciali mandato Sanctitatis Suæ, vivæ vocis oraculo nobis dato, in omnibus almæ Urbis ecclesiis... quæcumque in hac novissima instructione præscribuntur, inviolabiliter observare ordinamus et præcipimus. » C'est pourquoi, questionnée sur l'obligation d'observer partout ladite Instruction, la Congrégation des Rites répondit sans hésiter *in* Patavina, 12 julii 1749 : « Prædictam Instructionem extra urbem non obligare : laudandos tamen qui se illi conformare student, nisi aliud ab Ordinariis locorum statutum sit[2]. »

D'un autre côté cependant, on ne peut contester que, sur certaines questions de détail, la Congrégation des Rites n'ait regardé l'Instruction de Clément XI comme obligatoire partout[3]. Ainsi elle répond, en 1859, *in* Rupellen, que pour le nombre de cierges, « servandam esse Instructionem Clementis PP. XI quæ octodecim præscribit in publica expositione. » En 1829, *in* Cathanien, qu'il n'est pas permis d'exposer le Saint-Sacrement à un petit autel, pour chanter une messe de *Requiem*, parce que « obstat Instructio Clementis XI, necnon decreta. » Le 31 mars 1821, dans un décret général, qu'il est défendu de faire tomber directement

(1) *S. R. C. Decreta,* appendix, pag. 424 et ss. (2) *Ibid.*, pag. 430.
(3) *Ibid.*, V. *Eucharistia,* § 2, pag. 436 et ss.

un rayon de lumière sur la sainte hostie, « et servetur Instructio jussu Clementis PP. XI evulgata. »

Quelles seront donc les parties de l'Instruction Clémentine qu'on devra regarder comme étant obligatoires partout ? Il nous semble pouvoir à cet égard formuler les règles suivantes : 1° *Lorsque l'Instruction ne fait qu'appliquer ou interpréter les rubriques et les décrets en matière générale, elle est obligatoire, parce qu'alors elle est inévitablement l'interprétation authentique des règles liturgiques. 2° Dans les autres prescriptions, elle n'a qu'une valeur directive.* Par exemple, l'ornementation des rues, de la porte extérieure de l'église, l'annonce de la solennité au son des cloches, l'adoration continuelle de deux prêtres en surplis, la défense de sortir de la place pour la procession, la récitation des litanies, la permanence de l'exposition pendant la nuit, sont des règlements qui n'ont pas force de loi hors de Rome. Mais quand l'Instruction fixe les jours auxquels on ne peut chanter la messe votive du Saint-Sacrement, quand elle détaille les cérémonies de la procession ou de la bénédiction, quand elle détermine la place du clergé et des laïques dans l'église, les règles qu'elle pose alors sont véritablement obligatoires partout. Nous en donnerons tout à l'heure la preuve incontestable.

Examinons auparavant une ou deux questions en particulier. Nous avons rappelé dans la livraison de mai[1], que pendant le temps pascal, on n'ajoute pas *alleluia* aux prières qui ne sont pas censées faire partie de l'office. Cette règle doit-elle s'appliquer au verset *Panem de cœlo* qui se chante à la suite du *Tantum ergo*, avant la bénédiction du Saint-Sacrement ? La réponse semblerait devoir être affirmative, puisque le verset et l'oraison du Saint-Sacrement sont en quelque sorte des prières votives, et ne font pas partie de

(1) Page 355 et suiv.

l'office. D'un autre côté cependant, le Rituel romain prescrit d'ajouter l'*alleluia* au verset, pendant le temps pascal, lorsqu'on distribue la sainte communion[1]. En outre le *Tantum ergo* avec le verset et l'oraison forment un seul tout, et ce tout est une partie de l'office du Saint-Sacrement, qui est rapportée à la circonstance de la bénédiction pour les plus justes motifs : ce qui obligerait d'ajouter *alleluia*. Entre ces deux opinions il était difficile de se prononcer. Mais aujourd'hui, grâce à l'Instruction Clémentine, le doute a disparu, et nous savons qu'il faut ajouter l'*alleluia* au verset *Panem de cœlo*, non-seulement au temps pascal, mais aussi pendant l'octave du Saint-Sacrement[2].

De même Cavalieri[3], Pavone[4], et la plupart des auteurs regardent comme tranché définitivement par l'Instruction Clémentine le doute soulevé sur la place attribuée par les décrets à l'oraison du Très-Saint-Sacrement. Gardellini croit également que l'Instruction a fixé définitivement ce point[5]. « Quod si e superiorum mandato alia sit addenda oratio, illa de Sacramento antecellit, primumque occupare locum debet post præscriptas a rubrica, quemadmodum jubet Instructio verbis illis, *dopo le prescritte dalla rubrica.* » Et Janssens, sans toutefois invoquer le texte de l'Instruction Clémentine, en adopte la règle et les termes, quand il écrit[6] :

(1) Tit. IV, cap. 2, num. 6.

(2) « Cui adjiciendum *Alleluia* tempore paschali ac per totam octavam Corporis Christi, in qualibet expositione. »

(3) *Oper.* tom. IV, cap. 7, decret. 37, n. 3.

(4) *La guida liturgica,* num. 186. « E perchè i decreti dicono, post *omnes alias commemorationes de præcepto,* queste parole, come il Cavalieri avvisa, si debbono intendere giusta la spiega della Clementina : *dopo le orazioni prescritte dalla rubrica*, et per conseguenza l'orazione prescritta dal Vescovo si dee dire dopo quella del Sacramento. »

(5) *Commentaria, etc.*, § XVII, num. 28.

(6) *Explanat. rubric.* part. I, tit. 9, n. 71. Il avait déjà attribué, tit. VII,

« Oratio de Venerabili præscribitur duplici modo in missa solemni addenda. Primo, mere ob expositum in altari SS. Sacramentum, et tunc *semper* dicenda est post omnes orationes in illa missa de *præcepto rubricarum* addendas. »

Pour élucider cette question, qui présente encore certains nuages à quelques esprits, nous lui donnerons un peu de développement. Autant il est certain qu'on doit ajouter à la messe du jour la commémoraison du Saint-Sacrement exposé, autant il est difficile d'assigner la source de cette obligation. La rubrique du Missel est muette à cet égard, les décrets présupposent l'obligation et se bornent à en déterminer les conditions. D'ailleurs ces décrets, bien que dans une matière générale, n'ont pas été promulgués dans les formes voulues pour créer une obligation universelle. Reste donc la coutume. Qu'on la fasse dériver, avec Cardenas, d'un précepte oral[1], ou, avec la majorité des théologiens, d'une autre source, il importe peu, pourvu que la persuasion de l'obligation soit attestée par des témoignages incontestables. Or, nous avons ces témoignages dans les premiers liturgistes qui ont suivi le Concile de Trente. La fréquence des expositions du Très-Saint-Sacrement, ainsi que Thiers l'a démontré[2], ne date que du milieu du dix-septième siècle. Néanmoins Piscara Castaldus, qui écrivait en 1625[3], Gavantus, son contemporain[4], Bauldry[5], Guyet[6] et Halden[7], qui les suivirent de

n. 39, la préférence dans tous les cas à la commémoraison du Saint-Sacrement, et comme plus digne et parce que — a Pontifice — per legem — pro universali Ecclesia — ad semper indicta ; et il ajoute qu'on le pratique ainsi partout.

(1) Cfr. *Mélanges théolog.*, 2e série, pag. 223.

(2) *Traité de l'exposition du S. Sacrement.*

(3) *Praxis cæremon.*, lib. II, sect. 2, cap. 7, n. 4.

(4) *Comment. in Rubr. Missalis*, part. II, tit. 14, n. 4.

(5) *Manual. sacr. cœrem.* part. IV, art. 11.

(6) *Heortologia*, lib. IV, cap. 21, quæst. 8.

(7) *Ephemerolog.* part. III, tit. 7, pag. 240.

près, font tous mention de la commémoraison du Très-Saint-Sacrement exposé, quand on chante la messe du jour. Il y a, dans ces témoignages, tous les éléments nécessaires pour établir une coutume générale et obligatoire. Mais nous trouvons inutile de nous étendre à ce sujet, le point de l'obligation n'étant contesté par personne.

Cependant rien n'était fixé pour l'endroit où il fallait placer la commémoraison du Saint-Sacrement exposé. C'est de notre pays, où les expositions étaient déjà très-fréquentes, que partit la consultation. L'Archevêque de Malines et l'Evêque de Bruges s'adressèrent presque en même temps à la Congrégation des Rites, et ils en obtinrent une réponse tout à fait identique[1] : « Esse faciendam commemorationem de SS. Sacramento post alias omnes orationes de præcepto; et in missis solemnibus celebrandis in festis 1 et 2 classis, esse eamdem commemorationem faciendam sub unica conclusione. » Cette réponse suffisait pour les cas ordinaires. Quand il se présentait quelque mémoire à ajouter, d'un simple, d'une férie, ou même une oraison *ad libitum*, la commémoraison du Saint-Sacrement venait en dernier lieu. L'embarras naissait seulement lorsqu'il y avait une oraison spéciale commandée par l'Evêque. Fallait-il la placer avant ou après la commémoraison du Saint-Sacrement? Comment devait-on entendre les termes *orationes de præcepto?*

La Congrégation des Rites n'a pas été appelée à se prononcer, mais l'Instruction de Clément XI a dissipé tout doute, en interprétant les termes qui laissaient quelque obscurité, et ajoutant un mot qui en précisait le sens, *de præcepto rubricæ, prescritte dalla rubrica*[2]. De telle sorte qu'aujour-

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Commemoratio*, § I, n. 2, 11 aug. 1736, et 6 aprilis 1737.

(2) En réalité la Clémentine, datée de 1730, est antérieure aux décrets de 1736 et 1737. Mais que l'Instruction explique les décrets, ou que ceux-ci résument celle-là, l'effet de l'Instruction est tout à fait le même.

d'hui il serait tout à fait illicite d'agir autrement. Ce serait non-seulement braver le sentiment unanime des princes de la liturgie, mais encore s'insurger contre l'interprétation donnée aux décrets par le Souverain Pontife lui-même.

Mais, nous objectera-t-on, le Missel lui-même[1] ordonne de suivre l'ordre de dignité dans les *oraisons votives;* et ni les décrets, ni l'Instruction Clémentine n'ont de valeur contre le Missel. Conséquemment, si l'oraison commandée est *de Spiritu Sancto*, elle aura la préférence comme plus digne.

Soit : laissons passer la majeure de l'argument. Nous nions carrément la mineure, et nous soutenons que la commémoraison du Saint-Sacrement n'est pas une oraison votive. Ce qui est votif, dit Gavantus[2], se dit et s'omet à volonté : « Proprie illud est votivum quod est mere voluntarium, et ad libitum fit sine peccato. » Ce n'est pas non plus une oraison, mais une commémoraison. Dans tous les décrets elle porte ce titre, et comme les autres commémoraisons d'un simple, d'une férie, elle revendique son droit quand les circonstances voulues se trouvent réunies.

Mais il y a mieux. Nos adversaires seront forcés de convenir, s'ils sont sincères, que cette commémoraison n'est pas une oraison votive. Voici un dilemme dont nous les défions de sortir. Ou les oraisons qui sont obligatoires en certaines circonstances, comme la commémoraison du Saint-Sacrement exposé, l'oraison commandée par l'Evêque, sont des oraisons votives, ou elles sont rangées dans la catégorie des oraisons *de præcepto*. Si elles sont *de præcepto*, pourquoi vouloir leur appliquer les règles qui concernent les oraisons votives?

Au contraire, si elles rentrent dans la catégorie des oraisons votives, si l'oraison commandée n'est pas *de præcepto*, pourquoi soulever des difficultés autour d'un décret qui ne

(1) Part. I, tit. 7, *De commemorat.*

(2) *Comment. in rubric. Missalis*, part. I, tit. 4.

parle que des oraisons *de præcepto?* Quoi! vous prétendez que l'oraison commandée n'est pas *de præcepto*, et vous voulez qu'elle précède néanmoins la commémoraison du Saint-Sacrement, qui, aux termes du décret, vient immédiatement après les oraisons *de præcepto*. N'est-il pas clair que vous la faites arbitrairement et *de præcepto*, et non *de præcepto*, quand vous voulez, et selon les besoins de votre cause? Pour avoir le droit de lui appliquer la rubrique du Missel, vous la faites *votive*, et pour lui appliquer les décrets, elle devient *de præcepto!*

Laissons les opposants se débattre et essayer vainement de se tirer d'affaire, et venons-en à la preuve péremptoire que nous avons promis de donner. Il s'agit de démontrer que l'Instruction de Clément XI, renouvelée par Clément XII, est strictement obligatoire, dans les points où elle applique et explique les rubriques ou les décrets. La chose est on ne peut plus facile. N'est-il pas vrai que c'est le Souverain Pontife qui rend cette Instruction obligatoire à Rome? Le simple bon sens ne dit-il pas, à part même la déclaration de la S. Congrégation, qu'il faut approuver et louer ceux qui, ailleurs, suivent cette Instruction : *Laudandos qui se illi conformare student?* Qu'on réponde maintenant. Peut-on supposer que le Souverain Pontife fasse une obligation au clergé romain de suivre des règles contraires aux rubriques ou aux décrets? Qu'il engage tout le monde à en faire autant? Qu'il approuve et qu'il loue ceux qui violent les rubriques et les décrets, en adoptant une interprétation erronée de ces mêmes rubriques et décrets? Poser de telles questions, c'est en montrer l'absurdité. C'est démontrer que l'interprétation donnée par la Clémentine aux lois liturgiques, est l'interprétation véritable, authentique, indubitable de ces lois. C'est démontrer que celui qui soulèverait encore des doutes sur une difficulté de cette nature, après qu'elle a été tranchée par l'Instruction de Clément XI, taxe en réalité d'irréflexion,

d'imprudence, ou d'ignorance, la S. Congrégation des Rites et le Souverain Pontife lui-même. On peut dire là aussi : *Roma locuta est, causa finita est.*

CONSULTATION VI.

Au commencement du seizième siècle existait dans notre église un autel dédié à saint Pierre, Prince des Apôtres. Il y avait aussi une maison vicariale avec un demi-bonnier de terrain adjacent, et peut-être quelqu'autre revenu. Au commencement du même siècle, un chapelain fonda à cet autel, en faveur de ses successeurs, six messes basses par semaine, à l'honoraire de 2 livres parisis; et y affecta, par deux donations successives, environ 16 bonniers de terre; il nomma un mambour pour en faire les recettes et les dépenses sous le contrôle de cinq personnes qu'il nomme gouverneurs, administrateurs, collateurs. Outre la charge des messes, la fondation devait fournir tout ce qui était nécessaire pour l'entretien de la chapelle de Saint-Pierre, son autel, calice, linge, chandeliers, etc. Il est évident que le but du fondateur était de constituer une chapellenie en faveur du vicaire, en désignant un honoraire quadruple de l'honoraire de cette époque. Il avait toutefois un but secondaire : l'instruction. Dans son testament, il engage ses successeurs à tenir école, comme il avait toujours fait lui-même; les vicaires ont toujours rempli ces conditions pour autant qu'elles sont compatibles avec leur nouvelle position créée par les temps.

Aujourd'hui, c'est la fabrique qui administre la fondation. Voici maintenant, Messieurs, l'objet de ma démarche.

M. le vicaire, devant chanter tous les jours des messes manuelles ou fondées, peut-il, autorisé par l'Evêché à faire dire ailleurs les messes basses fondées à l'autel de Saint-Pierre, retenir une partie de l'honoraire des deux livres parisis en sa qualité de bénéficier, qu'il me paraît avoir conservée?

Dans l'affirmative, peut-il déterminer lui-même l'honoraire?

Dans la négative, le chapelain, qui a suivi cette pratique, est-il tenu à la restitution?

Rép. Ad I. Nous n'avons pas à traiter ici la question de principe, nous l'avons fait ailleurs[1]. Quand il s'agit d'une véritable chapellenie, il n'y a pas de doute : le chapelain peut retenir une partie de l'honoraire des messes qu'il ne peut décharger lui-même. Mais ici y a-t-il une véritable chapellenie? D'après les seules indications qui nous sont données dans la consultation, nous ne le pensons pas, nous n'y voyons qu'une fondation.

Mais il y a des fondations qui autorisent le prêtre chargé de les exonérer à retenir une partie de l'honoraire. Ce sont celles où le fondateur a eu en vue de favoriser le prêtre à qui la desserte en est confiée. Il nous semble que tel est bien notre cas. L'élévation de l'honoraire nous porte à le croire. Du reste, cette élévation de l'honoraire n'a-t-elle pas pour but de compenser la charge que le fondateur imposait à ses successeurs? Cela semble tout naturel. En faisant décharger les messes par un autre prêtre, le vicaire ne lui transmet pas son obligation d'instruire, mais la conserve pour lui. Il est donc juste qu'il retienne une partie de l'honoraire en compensation de cette obligation.

Ad II. Mais qui fixera cette partie? L'Evêque ou le vicaire? C'est à l'Evêque qu'il appartient de fixer l'honoraire des messes : « Scriptores unanimes consentiunt, *dit Benoît XIV*, stipendii summam ex consuetudine, institutis synodalibus, vel arbitrio Episcopi statuendam; idque Sacra Congregatio Concilii sua auctoritate confirmavit[2]. » Ordinairement quand un Evêque autorise à donner au dehors les messes de semblables fondations, il y met la condition que l'honoraire de ces messes sera l'honoraire en usage dans le diocèse. Si cette clause ne se trouvait pas dans l'acte d'autorisation, nous croyons que le vicaire devait néanmoins donner au

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, tom. I, pag. 279-286.
(2) *Institutiones ecclesiasticæ*, Instit. 46, n. 10.

célébrant l'honoraire ordinaire du diocèse. Il pouvait donner un honoraire plus élevé ; mais il ne pouvait en donner un moindre. Si, de sa propre autorité, il n'avait remis au célébrant qu'un honoraire moins élevé que celui en usage dans le diocèse, nous le tiendrions comme tenu à restitution envers le prêtre à qui il a confié la célébration de ses messes. Il n'a aucun titre qui l'autorise à retenir cette partie de l'honoraire.

CONSULTATION VII.

Dans la première livraison de la seconde année, je me rendrais volontiers et bien convaincu à l'avis que vous émettez dans la seconde consultation, si le Missel Romain lui-même dans l'ordre des messes votives, ne plaçait pas celle de l'*Esprit-Saint* avant celle du *Saint-Sacrement*.

Cette priorité ne serait-elle pas fondée (*a pari*) sur ce que S. Thomas dit (Summa, q. 80, art. v, n. 3) : « *quia divinitas Christi* est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas est potior quam sacramenta humanitatis? » *A fortiori*, pouvons-nous dire : Divinitas Spiritus Sancti major est quam sacramentum Corporis et Sanguinis Christi. Voilà pourquoi, Messieurs, nous plaçons ici l'imperata de l'Esprit-Saint avant celle de l'Eucharistie.

Agréez, Messieurs, l'assurance de ma haute estime.

Votre très-humble serviteur.

Rép. Nous avouons sans difficulté que si l'oraison du Saint-Esprit et l'oraison du Saint-Sacrement se disent au même titre, celle-là l'emporte sur celle-ci. Mais, comme nous l'avons fait observer après Janssens [1], l'une se dit *per modum legis*, partout, toujours ; tandis que l'autre est ordonnée par précepte spécial, pour un temps, et souvent dans un ou quelques diocèses seulement. Voilà pourquoi l'oraison du Saint-Sacrement exposé a sa place marquée avant une orai-

(1) V. ci-dessus, pag 719 et 720.

son commandée, quelle qu'elle soit. Ainsi l'ont établi l'Instruction Clémentine, les décrets et les auteurs.

Nous ferons encore remarquer que l'on ne peut tirer absolument *aucun* argument de l'ordre dans lequel les messes votives sont reprises au Missel. Cet ordre est basé *uniquement* sur le jour de la semaine auquel on honore tel saint ou tel mystère. Pour croire à un ordre de préférence, il faudrait admettre que Saint-Pierre et Saint-Paul, au mardi, et les SS. Anges, au mercredi, sont plus dignes que le Saint-Sacrement fixé au jeudi, et la Sainte Vierge qui ne vient qu'au samedi. Or, il suffit d'énoncer une telle règle pour en montrer l'absurdité.

En deux mots, la commémoraison du Saint-Sacrement, selon l'enseignement constant et certain, doit être placée avant l'oraison commandée du Saint-Esprit, parce que *a*) elle n'est pas une oraison votive ; *b*) elle est ordonnée en quelque sorte par la rubrique ; *c*) sa place est marquée par l'Instruction Clémentine. Quant aux messes votives du Missel, elles ne sont pas rangées par ordre de dignité.

CONSULTATION VIII.

1. Quel est l'évangile qu'on doit réciter à la fin de la messe, le dimanche où l'on célèbre la solennité de l'Epiphanie, etc.? D'après quelques-uns, on est libre, et on peut lire l'Evangile du Dimanche ou celui de S. Jean. Suivant d'autres, qui s'appuient, disent-ils, sur une décision récente, ce serait l'Evangile du Dimanche.

2. Dans une paroisse, dont S. Jean-Baptiste est le patron, et aux années où cette fête tombe le lundi ou le mardi, la messe solennelle du dimanche suivant sera-t-elle du patron, ou des Saints Apôtres? Encore ici diversité de sentiments. Je serais porté à croire que le patron *spécial* doit l'emporter sur le patron du *diocèse*, titre que font valoir les opposants. Un tiers-parti arrive, et dit que dans le cas posé, on doit anticiper la célébration de la fête patronale. Est-ce

bien licite? Plusieurs en doutent, et, comme je suis du nombre, voici comment j'ordonnerai : S. Jean-Baptiste arrivant le lundi, au dimanche suivant messe solennelle du saint et les autres *de commem. S. Pauli.* Si le mardi, messes privées des SS. Pierre et Paul, messe solennelle du patron. Suis-je dans le vrai?

Rép. Ad I. En 1854, Mgr Baillès, alors Evêque de Luçon, proposa à la S. Congrégation des Rites une série de 81 doutes, parmi lesquels plusieurs concernent la solennité des fêtes transférées par l'Indult de Caprara. La question, dont notre honorable abonné demande la solution, n'y a pas été oubliée. La Congrégation déclare que ces messes votives de la solennité étant d'une espèce particulière, et leur but étant *ad recolendam solemnitatem in populo*, on n'est pas tenu de leur appliquer la règle du Missel, qui ordonne de toujours terminer les messes votives par l'Evangile de S. Jean. De là il est aisé de tirer la conséquence, que, lorsqu'on fait la commémoraison du dimanche à la messe de la solennité, il est au moins convenable de réciter à la fin l'évangile du dimanche[1].

Lucionen. 7. Pro iisdem missis votivis solemnibus, nonnulla directoria, quando in iis fit commemoratio de Dominica, indicant etiam evangelium Dominicæ dicendum in fine. Talis dispositio nonne repugnat regulæ generali rubricarum partis primæ, tit. XIII, n. 2 : « In missis votivis nunquam legitur in fine aliud evangelium, nisi S. Joannis? »

Resp. Non repugnare, ob rationem adductam superius ad dub. 5. 12 aug. 1854.

Ad II. S'il est vrai que la spécialité d'une fête est un motif de la préférer à une autre dans l'occurrence, il n'est pas moins indubitable que ce motif ne vient qu'en cinquième ou sixième lieu, et qu'auparavant il faut considérer la grandeur

(1) *S. R. C. Decreta*, V. *Missa*, § 10, n. 9.

et la dignité de la fête[1]. C'est ainsi que la S. Congrégation des Rites ajouta au catalogue du Bréviaire, comme excluant toutes les autres, les fêtes de S. Jean-Baptiste et des Apôtres SS. Pierre et Paul, à cause de leur grande solennité dans l'Eglise[2]. « Primaria festa S. Joannis Baptistæ, et SS. Apostolorum Petri et Pauli, attentis rationibus per P. Merati allatis, excludunt omnia alia festa in ipsis occurrentia, excepta solemnitate Corporis Christi. » La suprématie du patron local sur le patron diocésain ne doit donc être nullement prise en considération, quand il s'agit de fêtes aussi solennelles que celles dont il est ici question.

Cela posé, répondons aux deux doutes de notre respectable abonné.

Lorsque la fête de S. Jean-Baptiste tombe le lundi, sa solennité coïncide avec celle des SS. Apôtres. A cause de sa dignité, S. Jean doit l'emporter. Ainsi l'a décidé par trois fois la Congrégation des Rites : *Prius agendum de S. Joanne Baptista*: — *Transferatur missa SS. Apostolorum*[3].

Mais quand la fête de S. Jean-Baptiste tombe le mardi, sa solennité coïncide non-seulement avec la solennité, mais *avec la fête même* des SS. Apôtres, et pour cette occurrence nous n'avons aucune décision de la S. Congrégation des Rites. M. de Herdt semble d'avis qu'il faudrait préférer encore la solennité de S. Jean-Baptiste comme plus digne : il excepte toutefois de ce qu'il établit comme règle, la solennité des SS. Pierre et Paul qui doit se faire au dimanche 2 juillet, quoique la Visitation soit le titulaire de l'Eglise[4]. Nous ne pouvons admettre cette doctrine. Et d'abord, il est bien cértain que la préférence à donner à la solennité de

(1) Voyez l'ordre de préférence établi d'après le P. Pavone dans le *Cours abrégé de liturgie*, pag. 368. (2) 11 mai 1743, in Senen, ad 5.

(3) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Occurrentia*, § 1, n. 2, § 2, n. 3.

(4) *Sacræ Lit. praxis*, part. IV, n. 39, III, R. 5°.

S. Pierre sur la fête de la Visitation n'est pas une exception, mais l'application du principe. Il ne s'agit pas de la dignité quand on parle des fêtes solennelles et immémoriales de l'Eglise qui, à cause de cette solennité même, *excludunt omnia alia festa in ipsis occurrentia*. En second lieu la raison nous dit assez que la solennité particulière d'une fête doit être éclipsée et disparaître devant la solennité et la réjouissance publique de toute l'Eglise. Dans cette incidence, la fête locale est en quelque sorte secondaire, et cède naturellement la place à celle qu'on célèbre avec pompe et éclat dans l'univers catholique.

Tel est le principe qui a guidé la S. Congrégation des Rites. D'aprés cela, nous sommes d'avis que la solennité de saint Jean-Baptiste ne peut pas se faire au dimanche 29 juin, fête des SS. Apôtres, qui, selon la déclaration citée plus haut, exclut toute autre fête, sauf celle du Saint-Sacrement. La raison en est qu'il n'y a pas lieu à la solennité et réjouissance particulière d'une paroisse, en dehors de la solennité et réjouissance publique de toute l'Eglise. Celle-ci doit primer et éclipser l'autre[1].

CONSULTATION IX.

Messieurs,

J'aimerais de recevoir une réponse, dans le numéro prochain de votre estimable *Revue*, à la consultation suivante :

Le fiancé habite la paroisse de B. La fiancée, qui habitait celle de

(1) La suppression totale de la *festivité* de S. Jean-Baptiste en France et en Belgique, ainsi que la translation au dimanche suivant de la fête des saints Apôtres, sont de nature à nous égarer dans l'examen de cette question. Il faut donc faire abstraction de nos usages, et considérer ces deux fêtes comme elles se célèbrent à Rome, et se célébraient autrefois partout. Qu'on suppose par exemple qu'il s'agisse de la Toussaint ou de l'Assomption de la Sainte Vierge, et qu'on applique à la fête des saints Apôtres les conclusions auxquelles on sera arrivé. Elles seront fondées et légitimes.

G., la quitte le lendemain de la première proclamation de ses bans pour aller s'établir *définitivement* dans la paroisse de N., son lieu natal. On demande si les bans de mariage doivent également être publiés dans cette dernière paroisse.

Rép. A la première vue, on pourrait croire que cela est nécessaire. En effet, d'après le Concile de Trente, les bans doivent être proclamés par le curé des contractants : « Præcipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum [1]. » Si les époux habitent des paroisses différentes, la publication doit se faire par les deux curés. Voilà donc le principe. Or, dans le cas qui nous est soumis, quel est le curé de la fiancée? Est-ce le curé de G., ou celui de N.? La fiancée ayant abandonné son domicile de G., le curé de cet endroit a cessé d'être son curé. Son pasteur est maintenant le curé de N. Dès lors n'est-ce pas à celui-ci à proclamer les bans des futurs époux?

Notons d'abord qu'il s'agit seulement de la proclamation et non de la célébration du mariage. Quant au mariage, dans les diocèses où existe un statut semblable à ceux de Malines [2], de Bruges [3], de Liége [4] et de Tournai [5], il devrait être célébré

(1) Sess. XXIV, Cap. 1, *De reformatione matrimonii.*

(2) « Sponsalia vero et matrimonium pro more celebrentur coram parocho sponsæ. » *De sacramento matrimonii*, n. 5. *Synodi Mechlinienses novissimæ*, pag. 141.

(3) « Decentia tamen et praxis communis exigunt, ut matrimonium contrahatur coram parocho sponsæ, cui imposterum omnes se conformare tenebuntur. » *Pastorale diœcesis Brugensis*, titul. *De sacramento matrimonii*, De parocho proprio, n. 2.

(4) « Decentiæ causa, dum contrahuntes sunt diversæ parochiæ, parochus sponsæ ad matrimonii solemnisationem procedat. » *Statuta diœcesis Leodiensis*, n. 211, 2°, pag. 165.

(5) Quod si in diversa parochia habitent, licet matrimonium legitime a

dans la paroisse de N., c'est-a-dire dans la paroisse où la fiancée a fixé définitivement son domicile; et cela, comme le remarque avec raison le Rituel de Tournai, quand même la translation du domicile se fût effectuée après la première publication des bans : « Etsi brevi tantum tempore ibidem degerit; etiamsi inchoatis bannorum proclamationibus, aliam parochiam absolute deseruerit[1]. » Dans les diocèses, où semblable statut n'existe pas, les époux pourraient se marier devant le curé de la paroisse N., ou devant le curé de B.[2], quoiqu'il soit plus convenable que le mariage ait lieu dans la paroisse de la fiancée. C'est la remarque de l'auteur classique de nos séminaires[3].

viri parocho celebrari posset, servetur tamen antiqua et uniformis, quæ jam pridem in diœcesi viget consuetudo, qua contrahitur coram sponsæ parocho et ab ipso conjuges benedictionem accipiunt. » *Rituale diœcesis Tornacensis*, Titul. *De sacramento matrimonii*, n. 11.

(1) *Ibid.*, n. 13.

(2) Le doute suivant fut autrefois soulevé et soumis à la S. Congrégation du Concile, qui le résolut en 1573 : « Cum Concilium Tridentinum inter cætera præcipiat, matrimonia esse contrahenda præsente parocho, sive alio sacerdote de ipsius parochi, sive Ordinarii licentia, quæritur, numquid, si contrahentes sint diversarum parochiarum, utriusque parochi præsentia requiratur : sponsine, an sponsæ, an vero utriusque; an etiam alterius parochi consensus accedere debeat? S. C. C. censuit, ad validitatem matrimonii sufficere præsentiam solius parochi proprii sponsæ, quando matrimonium in parochia sponsæ contrahitur; similiter sufficere præsentiam solius parochi sponsi, si modo matrimonium contrahatur in parochia ipsius sponsi. » Cette décision est rapportée par Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, Instit. XXXIII, n. 5.

(3) « Usus vero passim obtinet, ut matrimonium celebretur coram parocho sponsæ, quia decet, juxta S. Ambrosium, ut quæ nubit, *expetita magis videatur a viro, quam ipsa virum expetiisse.* » Un peu plus bas, il ajoute : « Attamen si adsit justa ratio, parochus sponsæ, facile consentire debet, ut alter assistat. » *Tractatus de matrimonio*, n. 88, pag. 304. V. le Cardinal de la Luzerne, *Instructions sur l'administration des sacrements*, n. 772, tom. III, page 272.

Revenons maintenant à notre qnestion : les bans devront-ils être publiés dans la paroisse de N.?

Il nous semble qu'il y a lieu de faire une distinction. Ou la fiancée avait quitté son lieu natal depuis un temps suffisant pour que ses bans ne dussent plus y être publiés ; ou il ne s'était pas, depuis son départ, écoulé le temps requis pour y omettre cette publication. Dans la seconde hypothèse, il n'y a pas de doute que les bans doivent être publiés à la paroisse de la fiancée, puisqu'on eût dû le faire, quand même elle n'y eût pas réintégré son domicile.

Mais dans la première hypothèse, nous pensons que les bans ne doivent pas y être publiés : c'est ce qu'enseignent des auteurs qui jouissent de la plus haute considération. Voici comment Sanchez s'exprime sur ce point : « Hinc infertur, non opus esse fieri in parochia in qua est moderna habitatio. Quia id nullo jure petitur, et esset nimium multiplicare denunciationes[1]. » Bonacina n'est pas moins catégorique : « Quare qui modo incepit habitare in aliquo loco, non tenetur in eo facere denunciationes ; sed solum tenetur eas facere in eo loco, in quo habet antiquius domicilium ; jus enim non præscribit denunciationes multiplicari, quamvis forte in aliis locis sint plures, qui norint impedimenta[2]. » Baruffaldi dit également : « Regula tutior est, ut petatur (ad denuntiationes faciendas) parochia antiqua, non ea, in qua de recenti habitant[3]. »

(1) *De sancto matrimonii sacramento*, lib. III, disp. VI, n. 7. Nous admettons ce sentiment de Sanchez et de Bonacina, quand le domicile n'aura été acquis dans la paroisse où se fait le mariage, qu'au moment de la publication des bans dans l'ancien domicile. Si le changement a eu lieu, au moins un certain temps, avant toute publication, nous croyons qu'il faut tenir au principe que les bans doivent être proclamés par le curé des contractants. Or, dans ce cas, c'est le curé du domicile nouvellement acquis.

(2) *De magno matrimonii sacramento*, quæst. II, punct. VI, n. 11.

(3) *Ad Rituale Romanum commentaria*, titul XLI, n. 119.

Examinant un cas, qui a quelque analogie avec le nôtre, Heislinger émet la doctrine suivante : si avant de revenir dans son lieu natal, les proclamations ont été faites au domicile des époux, elles ne doivent pas être renouvelées dans la paroisse d'origine , quoique le mariage y soit célébré ; parce qu'on a déjà satisfait aux prescriptions du Concile de Trente. « Si, *dit-il*, ante discessum in locum originis e proprio domicilio a proprio utriusque sponsi parocho denuntiatum fuerit matrimonium, in loco originis nequaquam repetendæ denuntiationes erunt, licet in isto celebrentur nuptiæ. Ratio est, quod jam impleta fuerint, quæ Tridentinum præscripserat, volens, ut denuntiaretur matrimonium in utriusque sponsi parochia : sicut ergo in propria sua parochia nuptias celebrare potuissent, etiam sic in loco originis sine denuntiatione nova inire matrimonium poterunt ; cum Tridentinum aut jus commune non præscribant multiplicari denuntiationes, quamvis in loco, ubi contrahunt, plures impedimenta norint[1]. »

Nous ne pouvons que souscrire à la doctrine d'Heislinger, et l'appliquer à notre cas. Il nous paraît, en effet, qu'on ne peut établir aucune différence entre le cas où les époux changent de domicile après la première ou la seconde publication, et celui où le changement de domicile a lieu après les trois publications, mais avant la célébration du mariage. Les mêmes motifs peuvent être invoqués dans les deux cas. *a*) L'accomplissement de la prescription du Concile de Trente, par la publication faite aux lieux où les époux avaient leur domicile quand on a commencé la proclamation des bans. *b*) L'inutilité de la publication au nouveau domicile de l'épouse. Pourquoi cette formalité peut-elle être omise dans sa nouvelle paroisse, quand le changement de domicile a lieu après les trois publications? Parce qu'elle est inutile ;

(1) *Resolutiones morales de matrimonio*, part. III, cas. III, n. 8.

parce qu'il n'est pas probable que, en si peu de temps, il survienne un empêchement de mariage ; et par suite parce qu'on est autorisé à croire que le législateur n'a pas voulu comprendre ce cas dans sa loi. La publication sera-t-elle plus utile, si le départ de l'un des époux est avancé de quelques jours? Y a-t-il une crainte plus fondée qu'il ait contracté un empêchement dans son nouveau domicile? Il ne nous paraîtrait pas raisonnable d'établir une différence entre les deux cas.

A l'appui de cette solution, nous invoquerons l'autorité des Synodes de Malines, où nous lisons : « Si post contracta sponsalia sponsa vel etiam sponsus in aliam parochiam transmigraverint, ibidem sine novis proclamationibus ad matrimonium admitti possunt, dummodo proclamationum a priori parocho factarum testimonium adferant[1]. » Le Synode ne met aucune différence entre les deux cas. La règle qu'il pose nous paraît très-sage et conforme aux principes. Bangen assure qu'elle est en usage dans plusieurs diocèses d'Allemagne, où l'on exige un mois d'habitation dans le nouveau domicile pour que la publication des bans y soit obligatoire. Dans d'autres diocèses on exige même six semaines : « Hoc quidem casu (si in novo domicilio nondum per mensem integrum habitavit) parochus novi domicilii solus est competens ad peragendam copulationem ; sed proclamatio ob temporis brevitatem, ex quo in nova parochia habitant, in sola veteri parochia sufficit.... Hæc praxis in pluribus diœcesibus Germaniæ observatur. In aliis tamen viget observantia, qua in novo domicilio proclamationes non peraguntur, nisi post sex septimanas completas[2]. »

(1) *De sacramento matrimonii*, n. IX. *Synodi Mechlinienses novissimæ*, pag 142.

(2) *Instructio practica de sponsalibus et matrimonio*, titul. II, § 14, part. II, pag. 36.

En résumé donc, nous croyons que les bans ne devaient pas être publiés dans la paroisse de N., à moins toutefois que la fiancée ne fût que depuis peu de temps sortie de cette paroisse pour aller habiter ailleurs.

CONSULTATION X.

Messieurs,

Je prends la respectueuse confiance de recourir à vos lumières au sujet du doute suivant :

Cum in litteris supplicationis, pro obtinenda dispensatione super impedimento consanguinitatis et affinitatis, exprimenda sit copula carnalis, si inter contracturos matrimonium intervenerit, dubium mihi est, an hæc etiam exprimenda sit, si simpliciter fuerit attentata, non vero consummata. Dubitationis ratio est ex una parte doctrina Theologorum ad impedimentum affinitatis requirentium copulam *consummatam* (v. g. Scavini); et ex altera parte notula quam in lectionibus rev. admodum professoris mei defuncti, olim in seminario collegi, sicque sonans : « Cum autem ad verum et formalem incestum » non requiratur ut vir seminet intra vas, idque omnes fateantur, ut » docet Reiffenstuel, exprimenda igitur est copula, si vas fœminæ pe- » netratum fuerit, licet ea secuta non fuerint, quæ tum ad prolis ge- » nerationem, tum ad perfectam copulam requiruntur. Ita Leo XII, ». 1827. — Non ita quando impedimentum *oritur ex copula*, quia in » hac caro fieri debet una. »

Comme je devrai assister *très-prochainement* à un mariage se présentant dans les conditions de ce décret, il me serait bien agréable, Messieurs, de recevoir, le plus tôt possible, la solution de ce doute. Et quatenus copula, etsi non consummata, exprimenda foret, cum de hac consanguineos et affines contracturos nunquam interrogaverim, quid *pro præterito ?*

Rép. Uti patet, duplex nobis quæstio resolvenda proponitur. 1° Utrum exprimenda sit in supplica copula inter sponsos habita, si attentata tantum, nec consummata fuerit? 2° Si affirmative, quid agere debeat parochus cum personis quæ,

vi dispensationis in qua reticita fuit hujusmodi copula, matrimonium contraxerunt?

Ad I. Notandum, si commercium inter sponsos evaserit publicum, atque ad forum externum deductum, copulam habendam esse ut consummatam. Nam in foro externo præsumptio stat pro perfectione actus.

Hoc notato, ad primam quæstionem respondemus : Disputatur inter auctores. Alii enim, ut Garcias[1], Reiffenstuel[2] et Dens[3], docent necesse esse ut exprimatur, alias dispensatio erit invalida, utpote subreptitia. Dens asserit ita declarasse Leonem XII, die 5 maii 1827. Cæterum id sequitur ex eo quod in casu verus et formalis detur incestus, ad quem, fatentibus omnibus, non requiritur ut vir seminet intra vas. Quando agitur de copula quatenus impedimentum producit, tunc necesse est ut perfecta fuerit, alias caro facta non fuisset una, et ita impedimenti ratio deficeret. Hic autem non consideratur copula quatenus est commercium carnale impedimentum gignens, sed quatenus malitiam incestus importat. Necessitas enim copulam exprimendi imposita est ad crimen incestus arcendum, cujus malitia reperitur in copula de qua est quæstio.

Nonobstantibus his rationibus, veteres theologi et canonistæ longe communius hujusmodi copulam exprimendi necessitatem negabant ; idque quia, cum versemur in materia odiosa, verba sunt stricte interpretanda. Jam autem in sensu stricto nomine copulæ non venit sola vasis muliebris penetratio, quæ potius est tactus et actus venereus quam vera copula. « Similiter credo, *ait Sanchez*, nec explicandam esse copulam incestuosam cum consanguinea vel affini non consummatam. Ut si vir vas feminæ penetrarit non effuso intra

(1) *Tractatus de beneficiis*, part. VIII, cap. III, n. 98.
(2) *Jus canonicum universum*, lib. IV, titul. XIV, n. 60.
(3) *Tractatus de matrimonio*, n. 129, 8°.

semine. Quod is coitus non sit vera copula, sed instar cujusdam tactus impudici[1]. » Eodem plane modo loquitur Diana, cujus hæc sunt verba : « Unde si vas penetratur absque seminis effusione, non fit incestus verus, sed instar cujusdam tactus impudici ; quia cum hæc sint pœnalia, stricte sunt accipienda : quare in ea opinione, quæ tenet reddi gratiam surreptitiam tacita copula habita ab impetrantibus, non habet locum, quando incestus non fuit vere consummatus cum aliis circumstantiis requisitis in affinitate[2]. » Heislinger notat eamdem sententiam tueri etiam ab iis qui docent taciturnitate copulæ obtentam vitiari dispensationem. « Advertimus autem, *inquit*, prioris opinionis quoque authores nequaquam exigere expressionem habitæ copulæ, si hæc imperfecta tantum et non consummata fuerit, eo quod talis congressus nequaquam rationem veræ cujusdam copulæ, sed meri cujusdam tactus impudici contineat, ad quem lex pœnalis non est extendenda[3]. » Ita quoque multi theologi[4].

Nec dissentiunt canonistæ. « Primo sciendum est, *ait De Justis*, non esse proprie incestum, juxta probabiliorem Doctorum sententiam, si copula non fuerit perfecta, et per veram virilis seminis intra vas effusionem consummata... quia si non fiat ut supra, non est vera copula, sed instar cujusdam actus impudici ; unde cum hæc sint pœnalia, sunt restringenda[5]. »

(1) *De sancto matrimonii sacramento*, lib. VIII, disp. XXV, n. 11.

(2) *Resolutiones morales*, tom. III, tract. II, resol. 120, n. 2, 3.

(3) *Resolutiones morales de matrimonio*, part. III, cas. XII, n. 9.

(4) Cf. Bonacina, *Tractatus de legibus*, disp. I, quæst. II, punct. V, n. 11; Filliuccius, *Moralium quæstionum cursus*, tom. I, tract. X, part. II, cap. X, n. 338 ; Guttierez, *De matrimonio*, cap. LXXVII, n. 15.

(5) *De dispensationibus matrimonialibus*, lib. I, cap. IV, n. 251. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. IV, tit. XIII, n. 21 ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. V, quæst. CCC, n. 1 ; Pichler, *Jus canonicum*, lib. IV, tit. XIII, n. 2 ; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. IV, tit. XIII, n. 11.

Cum veteribus sentiunt recentiores theologi et canonistæ, inter quos recensentur Scavini[1], Vernier[2], Gualco[3], Caillaud[4], Van de Burgt[5] et Giovine[6]. Hunc audiamus : « Qua de re primum omnium oportet, ut delegatus sedulo expendat, num copula habita talis fuerit, ut invalidet concessionem. Si enim copula attentata non fuit perfecta, ejus reticentia non officit validitati dispensationis.... Et ratio satis dilucida est, quia nonnisi per veram virilis seminis intra vas effusionem habetur copula ; hincque dum jura in re, de qua agimus, verba faciunt absolute de incestu, de copula, non videtur extendi debere ad copulam imperfectam, quæ est instar cujusdam actus impudici. Et eo vel magis, quia, cum hæc sint pœnalia, sunt restringenda. »

Eidem sententiæ subscribit D. Feye, opinans « copulam non ita perfectam exprimi non debere, quando certo non fuit apta generationi utpote sine seminis intra vas emissione habita ; sed exprimendam esse quando ea de semine non emisso certitudo non habetur, quum tunc copula semper præsumatur perfecta et consummata[7]. »

Si de declaratione Leonis XII constaret, certe finis controversiæ imponeretur. At nullibi textus reperitur ; eam pro foro tantum externo datam esse asserit Scavini[8]. Nec quicquam probat ratio ab adversariis allata, nempe quod in casu verus et formalis detur incestus. Tota enim quæstio in eo versatur, utrum dupliciter interpretari valeat verbum ince-

(1) *Theologia moralis universa*, tom. IV, pag. 135, not. 1.

(2) *Theologia practica*, n. 865.

(3) *Tractatus de matrimonio*, dissert. VII. tom. II, pag. 32.

(4) *Manuel des dispenses*, tom. I, n. 172.

(5) *Tractatus de dispensationibus matrimonialibus*, n. 29, 2°.

(6) *De dispensationibus matrimonialibus consultationes canonicæ*, tom. II, § LVIII, n. 10, pag. 144.

(7) *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 685, pag. 580.

(8) *Loc. cit.*

stus : utrum nempe stricte et late sumi possit. Si id concedatur, et negari nequit, uti mox probabimus, cum hic versemur in materia odiosa, fatendum est, juxta principia theologica æque ac canonica, sumendum esse in sensu stricto; atqui in hoc sensu intelligitur incestus consummatus, qui non habetur, « nisi, *ut animadvertit Roncaglia,* copula sit perfecta, hoc est, nisi detur seminatio viri intra vas naturale fœminæ, proindeque quæ apta sit generationi [1]. » Porro quod duplicis interpretationis capax sit vox incestus, patet ex iis quæ habent quotquot de casibus reservatis scripserunt auctores, ubi de incestu agunt. Sic explanans casum incestus in diœcesi Mechliniensi reservati, cujus tenor est : *Incestus cum persona consanguinea aut affine in omni gradu lineæ rectæ, et in primo et secundo gradu lineæ transversæ ;* auctor noster classicus, P. Dens, hæc scribit : « Ut incestus sit reservatus, requiritur *opus consummatum,* seu copula carnalis cum seminatione viri in vase muliebri debito [2]. » P. Pauwels sequentem incestus notionem tradit : « Itaque ad incestum proprie dictum requiritur imprimis coitus vel concubitus, id est, copula carnalis per resolutionem carnis sic consummata ut possit sequi generatio. Tentamina quælibet incompleta et actus inchoati, qui non pertingunt ad completam rationem usus carnalis, participant malitiam, non naturam incestus rigorose sumpti [3]. » Eodem fere modo incestus definitur a P. Cuniliati : « Nomine incestus significatur congressus, et quidem consummatus inter marem et fœminam, consanguinitate, vel affinitate conjunctos intra eos gradus, intra quos nequit matrimonium valide iniri, contractique usus prohi-

(1) *Universa moralis theologia,* tract. XII, cap. V, *Regulæ in praxi observandæ,* n. III.

(2) *Tractatus de casibus reservatis,* n. 18, pag. 66.

(3) *Tractatus theologicus de casibus reservatis,* cap. XII, n. 449.

betur[1]. » Similia videre est apud alios auctores[2]. Ex his patet vocem incestus et latæ et strictæ interpretationis esse capacem; quod probandum erat.

Ex his omnibus probabilior nobis videtur horum sententia qui docent hujusmodi copulam exprimendam non esse. Jam autem ad 2^{m} quæstionem procedamus.

Ad. II. In nostra sententia nulla est difficultas, quum dispensationem validam habeamus. Si vero alicui probabilior videatur prior sententia, fateri nihilominus debebit posteriorem sententiam, cui tot et tantorum Doctorum auctoritas suffragatur, vere et solide probabilem esse, nisi novum produceretur documentum, quo finis controversiæ imponeretur. Unde dubia tantum evaderet dispensationis validitas. Jam autem in hujusmodi dubio, cum S. Alphonso[3], existimamus pronuntiandum esse in favorem dispensationis ac matrimonii: in dubio enim melior est conditio possidentis; jam autem hic dispensatio ac matrimonium possident. Unde a pastore quoad præteritum nihil agendum nobis videtur.

(1) *Universæ theologiæ moralis accurata complexio*, tract. XIV, cap. I, § II, n. 1.

(2) Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VI, part. II, n. 1746; Mazzotta, *Theologia moralis*, tract. VI, disp. II, quæst. III, *Appendix de casibus reservatis*, cap. II, § I, n. IX; Gobat, *Experientiæ theologico-sacramentales*, tract. VII, n. 406; Amand, *Tractatus de casibus reservatis*, n. 83; Chapeaville, *Thesaurus casuum reservatorum*, part. II, cap. XIV, quæst. 1ª et 2ª.

(3) *Theologia moralis*, lib. I, n. 181; lib. IV, n. 1133. Cf. Heislinger, *Op. cit.*, part. III, cas. XIX, n. 1 et seq.; Sanchez, *Op. cit.*, lib. VIII, disp. XXI, n. 25; Kazemberger, *Supplementum theologiæ moralis decalogalis Patr. Sporer*, cap. I, n. 377, I.

Erratum. Pag. 40. Sommaire, lig. 9, au lieu de : défend, lisez : permet.

TABLE DES MATIERES.

Tournai, typ. Vᵉ H. Casterman.